كمال السعيد حبيب

الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية

من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية

(٦٢٢م - ١٩٠٨م) (١هـ - ١٣٢٥هـ)

الناشر
مكتبة مدبولي
2002

الأقليات والسياسة
فى الخبرة الإسلامية

من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية

(٦٢٢م - ١٩٠٨م) (١هـ - ١٣٢٥هـ)

مكتبة مدبولى

العنوان : ٦ ميدان طلعت حرب – القاهرة
تليفون : ٥٧٥٦٤٢١ ـ فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤
الكتاب : الأقليات والسياسة فى الخبرة الإسلامية
الكاتب : د. كمال السعيد حبيب
رقم الإيداع : ١٤٥٢٥ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى : 7 - 347 - 208 - 977

الطبعة الأولى : ٢٠٠٢
غلاف الفنان : أحمد صفوت

عربية للطباعة والنشر

العنوان : ٧ & ١٠ شارع السلام ـ أرض اللواء ـ المهندسين
تليفون : ٣٢٥٦٠٩٨ ـ ٣٢٥١٠٤٣ ـ فاكس : ٣٢٩١٤٩٧

المحتويات

الموضـــــوع	الصفحة
المقـدمـة	١٣
الفصل الأول	
قضية الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى	
المبـحث الأول : الاقتـرابات المنهجيـة للفكر السياسى الإسـلامى من قضيـة الأقليـات	٢١
أولاً : الاقتـراب الشرعى الأصـولى	٢١
ثانيًا : الاقتراب المصطلحى	٣٥
المبحث الثانى : الأقلية فى الفكر السياسى الإسلامى - المصطلح والقضايا	٥٢
أولاً : مـصطلح الأقليـة فـى الفكر السـيـاسى الإسـلامى	٥٢
ثانيًا : الفرق الخارجة عن إجماع الأمة كتعبير عن الأقليات	٥٨
ثـالثًـا : القـضـايا المرتبطة بمشكلة الأقليـات فى الفكر السـيـاسى الإسـلامى	٦٧
- قضية المشاركة فى تقلد المناصب الحكومية	٧٢
- المواطنة وقضية الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى	٧٨
(أ) حرية التدين والعقيدة	٨٠
(ب) تكافؤ دماء المسلم وغير المسلم فى الدية والقصاص	٨٢
(جـ) واجبـات أهل الذمـة	٨٣
الفصل الثانى	
الأقليات والممارسة السياسية فى التاريخ الإسلامى	
المبحث الأول : المرحلة الأولى - الـدولة - الأمـة	٩٣
أولاً : آليات التكامل بين المسلمين فى المدينة	٩٤

الموضـــــوع	الصفحة

ثانيًا : دستور المدينة ٩٩
ثالثا : قواعد الممارسة بين الدولة الإسلامية واليهود كأقلية ١٠٥
رابعًا : قواعد إدماج الجماعات اليهودية خارج نطاق المدينة بالدول الإسلامية ١١٢
خامسًا : قواعد إدماج الجماعات النصرانية ضمن نطاق الأمة ١١٦
سادسًا : نجران نموذجًا ١١٨
المبحث الثانى : الفتوحات الإسلامية الكبرى ١٢٥
أولاً : قواعد بناء التكامل بين البلدان المفتوحة وبين أقاليم الدولة الإسلامية ١٢٥
ثانيًا : التمييز بين البلدان التى فتحت صلحا والتى فتحت عنوة ١٢٩
المبحث الثالث : مرحلة استقرار الدولة الإسلامية ١٤١
أولاً : الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالى والقبائل ١٤٥
- الدولة الأموية والموالى ١٤٥
- الدولة الأموية والعصبية القبلية ١٥٥
- الدولة العباسية والمسألة القومية ١٦١
ثانيًا : سياسات الدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة ١٦٩
- الخوارج ١٧٠
- الدولة الأموية والخوارج ١٧٢
- الدولة العباسية وغلاة الشيعة ١٧٣
- الدولة العبّاسية والتعبيرات المذهبية على مستوى الفرِق ١٧٨
- الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية الفقهية ١٧٩
ثالثًا : الممارسة السياسية للدول الإسلامية مع غير المسلمين ، قبط مصر « دراسة حالة » ١٧٩
- الممارسة الإسلامية والتسامح مع الآخر ١٨١

الموضـــــوع	الصفحة
– الدولة الإسلامية وتنظيم العلاقة مع أهل مصر	١٨٤
– اضطراب العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة	١٩٢
– مسئولية الدولة الإسلامية	١٩٣
– مسئولية الأقليات الكتابية	١٩٩
– مسئولية الجماهير المسلمة	٢٠١
الفصل الثالث	
محددات تعامل الدولة العثمانية مع قضية الأقليات	
المبحث الأول : المحدد التاريخي – الاجتماعي لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها	٢٠٧
أولاً : استمرار تدفق العناصر التركية إلى منطقة الأناضول	٢٠٧
ثانيًا : العلاقة بين الدولة والمجتمع في العصر السلجوقي . وتأثير ذلك على الدولة العثمانية	٢١٤
المبحث الثاني : المحدد الثقافي – الديني	٢٢٨
أولاً : خصائص الثقافة التركية كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها	٢٢٩
ثانيًا : الفقه الحنفي كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها	٢٣٧
ثالثًا : مجلة الأحكام العدلية وقيمتها كعمل تشريعي داخل الفقه الحنفي	٢٤٥
المبحث الثالث : المحدد السياسي – الدولي وتأثيره على تعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها	٢٥٢
الفصل الرابع	
المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات	
المبحث الأول : فلسفة المؤسسات العثمانية :	٢٧٧
أولاً : مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسي	٢٧٨
ثانيًا : فلسفة المؤسسات العثمانية	٢٨٠

الموضــــــــوع	الصفحة
ثالثًا : آليات المؤسسات العثمانية	٣٠١
رابعًا : التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية	٣١٠
خامسًا : وظائف المؤسسات العثمانية	٣١٨
المبحث الثانى : المؤسسات العثمانية التى تعاملت مع مشكلة الأقليات	٣٢١
أولاً : مؤسسات الملة	٣٢٢
ثانيًا : مؤسسة الجيش	٣٣٢
ثالثًا : مؤسسة الطوائف المهنية	٣٤٥
رابعًا : مؤسسة العهودنامة	٣٥٥
خامسًا : مؤسسة الحريم	٣٧١
سادسًا : التحول فى المؤسسات العثمانية	٣٨
الفصل الخامس	
الأقليات والممارسة السياسية العثمانية	
المبحث الأول : الأقليات والممارسات السياسية فى الفترة من (١٢٨٨م – ١٤٥٣م)	٣٩٣
أولاً : السياسة التى تبنتها الدولة العثمانية تجاه الأقليات	٣٩٤
ثانيًا : حركة بدر الدين السيماونى	٤٠٣
ثالثًا : نماذج الممارسات العثمانية مع الأقليات	٤٠٥
١ – نموذج إسلامبول « القسطنطينية »	٤٠٥
٢ – نموذج ألبانيا	٤٠٧
رابعًا : الإطار العام للممارسة العثمانية تجاه الأقليات	٤٠٨
١ – الجزية	٤٠٨
٢ – القضاء	٤١٠
٣ – المشاركة فى الحياة العامة وتولى الوظائف	٤١٢
٤ – دور العلماء فى الممارسة العثمانية	٤١٤
خامسًا : الدولة العثمانية والمسألة الشيعية	٤١٦

الصفحة | الموضـــــوع

المبحث الثانى : الأقليات والممارسة السياسية فى الفترة من (١٨٣٩ - ١٨٧٦م) ٤٢٣

أولاً : إعلان التنظيمات الخيرية (خط شريف كلخانة سنة ١٨٣٩) ٤٢٧

ثانيًا : الخط الهمايونى سنة ١٨٥٦ .... ٤٢٩

المبحث الثالث : النتائج المترتبة على التنظيمات بالنسبة لغير المسلمين « الأقليات » ٤٣٥

إعلان القانون الأساسى سنة ١٨٧٦ « العهد الدستورى » ٤٤٥

١ - الأفكار الأساسية فى الدستور العثمانى ٤٤٦

٢ - الآثار المترتبة على العهد الدستورى ٤٤٧

المشروطية الثانية ١٩٠٨ .... ٤٥١

الملاحق ٤٥٧

المراجع ٤٨٩



إهداء

إلى روح أبي

الذي علمني كيف يكون الولاء والانتماء ..

المؤلف

المقـــدمة

التنوع فى إطار الوحدة كان استراتيجية ثابتة لكل الممارسات الإسلامية فلم نعرف دولة إسلامية أنكرت على مواطنيها المسلمين حقهم فى الانتماء لعشائرهم أو قومياتهم أو قبائلهم ، كما لم تنكر أى دولة إسلامية على مواطنيها غير المسلمين حقهم فى العيش آمنين داخل حدودها لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم أى أن التنوع والتعدد هُو جزء من بنية الدولة الإسلامية الاجتماعية ، ولم يعرف التاريخ الإسلامى استراتيجية « بوتقة الصهر » أو ممارسات الاستئصال العرقى أو الدينى . وكان القبول بالتعدد والتنوع يفرض على الدولة طرح صيغ توحيدية ، فالدولة ذات الطبيعة التعددية تفترض دينامية خاصة تجعل من التعدد مصدرًا لقوتها . وبقدر ما استطاعت الخبرة الإسلامية الاجتهاد فى ابتكار صيغ مؤسسية وحركية وفكرية لتوحيد التنوع بقدر ما نجحت فى سياستها الخارجية بتوسيع حدود دار الإسلام أو حمايتها والدفاع عنها .

وقصة الدولة الإسلامية فى مواجهة التنوع والتعدد طويلة بل هى جوهر الممارسة السياسية الإسلامية ، ولا تزال هذه القصة تمتلك دلالتها المعاصرة إذ لاتزال مشكلة التوحيد والتكامل هى المشكلة الأم فى العالم العربى والإسلامى فمنذ انهيار الدولة العثمانية وجدل الصراع قائم بين إرادة التفرق والالتحاق بالدوائر الحضارية العالمية ، وإرادة التفاهم والتقارب وتكوين قطب حضارى مستقل(١) .

وإذا كان لكل خبرة إسلامية إسهامها فى صياغة حلول لمشكلة التنوع والتعدد داخلها ، فإن للدولة العثمانية خبرتها المتميزة وإسهامها المتفرّد فهى أكثر الدول الإسلامية عمرا ، وهى آخر هذه الدول وأكثرها التصاقًا بالواقع الذى لازلنا نعيشه ، وهى التى عاشت تحدّى الاختراق الغربى للمجتمع الإسلامى وتوظيف أقلياته فى إطار مخططات تهدف إلى تمزيقه وتفكيكه .

(١) برهان غليون ، فى أسباب انقسام الدول وتفتتها من اليمن إلى الاتحاد السوفيتى والسوق الأوروبية ، الشرق الأوسط ١٩٩٤/٦/٢١م .

ويعد الكتاب الذى بين يدى القارئ تأسيسًا لعلم اجتماع سياسى إسلامى يكشف آليات وقواعد الاعتصام بحبل التكامل والتوحد كما يلقى الضوء على آليات وقوى التفكيك والتفرق وذلك منذ بداية الدولة النبوية الأولى فى المدينة وحتى نهاية الدولة العثمانية .. ويركز الكتاب فى تحليله واستعراضه على جانب الممارسة بشكل أساسى دون أن يغمط القضايا النظرية حقها .. فقضايا الجزية والمواطنة والمشاركة وحرية العبادة يجدها القارئ مبسوطة واضحة .. وقضايا التنظيم السياسى والإدارى فى الاجتماع السياسى العربى تجدها ضافية شافية .. والموالى والفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة والتى مثلت تحديًا لوحدة الأمة واضحة لاشية فيها والخبرة العثمانية التى شابتها ادعاءات المستشرقين يجدها القارئ مفصلة بمنهج يعتمد الاجتهاد السياسى والفقهى والفكرى الذى يؤسس لمدرسة فكرية أصيلة تحذو حذوه وتتبع نهجه .. إن الكتاب هو المحاولة العربية الأولى الشاملة التى كشفت عن جدل التوحيد والتفكيك فى الخبرة العربية والعثمانية.. لذا فهو يمثل إضافة حقيقية للمكتبة العربية .

المؤلف

القاهرة - شبرا الخيمة

ديسمبر ٢٠٠١

الفصل الأول

قضية الأقليات
في الفكر السياسي الإسلامي

المبحث الأول : الاقترابات المنهاجية للفكر السياسي الإسلامي من قضية الأقليات

المبحث الثاني : الأقلية في الفكر السياسي . المصطلح والقضايا

الفصل الأول

قضية الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى

يهدف هذا الفصل إلى التعرف على الطريقة التى يتعامل بها الفكر السياسى الإسلامى مع قضية الأقليات كما يهدف إلى معرفة المصطلحات التى استخدمتها الحضارة الإسلامية بديلاً عن مصطلح الأقلية ، ولما كان المصطلح حادثًا فإن المؤلف قام ببناء جديد له من المنظور الإسلامى الذى يستند إلى القرآن والسنة ثم اجتهادات العلماء المستمدة منهما .

ولأن العالم الإسلامى يتضمن فى تركيبته الحضارية والتاريخية جماعات تنتمى لأديان أخرى فإن الفكر السياسى الإسلامى قدَّم اجتهادات متعددة تحمى وجود هذه الجماعات وتحافظ على حقوقهم باعتبارهم جزءًا من مواطنى الدولة الإسلامية لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم .

فقد أقر الدين الإسلامى لأول مرة فى التاريخ حق الشعوب الخاضعة لسلطانه فى الحفاظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها فى زمن كان المبدأ السائد هُو إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم ، وقد عرض هذا الفصل لهذه الاجتهادات قديمًا وحديثًا إلا أنه من الملائم أن نعرِّف الفكر السياسى الإسلامى قبل التعرض لكافة هذه القضايا .

يذكر لسان العرب[1] أن كلمة الفكر هى « إعمال الخاطر فى الشىء » ، وقال الجوهرى : التفكير . التأمل ، ويشير معجم ألفاظ القرآن الكريم[2] إلى أن كلمة الفكر تعنى إعمال العقل فمعنى كلمة الفكر لغويًا يدور حول التأمل وإعمال العقل والخاطر . وهذا يؤكد الطابع الذاتى لعملية التفكير ، كما يؤكد الطابع الخاص لها،

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، (القاهرة : دار المعارف ، د . ت) - جـ٥ ، ص٣٤٥١ .

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ، ١٩٩٠ ، جـ٢ ، ص٨٦٣ .

الذاتى حيث هى تعبير عن ذات المفكر ، والخاص حيث هى إحاطة وتعمق فى القضية موضوع التفكير ، أمَّا كلمة « السياسة » فيشير مدلولها اللغوى إلى «الرياسة » ، والملك ، وفى الحديث « كان بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء » أى يتولون أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية ، والسياسة هى القيام على الشىء بما يصلحه ، كما تعنى الترويض والتذليل ، فمعنى الكلمة اللغوى يشير إلى ظاهرة السلطة كعلم ومعرفة ، وظاهرة السلطة كممارسة تعكس الحكمة فى ترويض الأمور وتذليلها بما يوقعها المواقع الصحيحة لها ، ولا يبعد المعنى اللغوى للكلمتين عن معناهما الاصطلاحى المستخدم فى العلوم الاجتماعية[١] .

فالفكر كما يشير إليه أحد التعريفات هو المدركات سواء كانت تلك المدركات قد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره - أى المجتمع السياسى برمته ، ومن ثم فدلالة الفكر السياسى يجب أن تتسع لتشمل كل ما كتبه أو دونه غير الفلاسفة وكل ما تداولته الأيدى فى شكل خطب أو رسائل وكل ما سجلته التقاليد حتى لو أخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج ... أيضًا الأساطير والمفاهيم السائدة فى عصر معين تمثل عنصرًا أساسيًا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط بالحقيقة الحضارية[٢] .

(١) فى تفصيل تعريف مصطلح السياسة عند العرب كعلم وفن راجع : إبراهيم أحمد شلبى ، السياسة فى اللغة والعلم ، « مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد - فبراير ١٩٩٠ ، ص٢٥ ، وفى نماذج للممارسة السياسية كفن عند العرب راجع بصفة رئيسية ، أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب فى عصور العربية الزاهرة (القاهرة ، الحلبى ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م) مثلاً كتاب زياد إلى معاوية ج٢ ، ص٣٩ .

(٢) حامد ربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك (القاهرة : دار الشعب - ١٩٧٩) ج١ ، ص١٩ ، ونفس الجزء أيضًا ص٣٧ حيث يشير إلى أن الفكر السياسى هو دائمًا علاقة تفاعل بين تأمل وواقع ، ويضيق نفس المؤلف من التعريف السابق فيذكر أن الفكر السياسى مستوى يرتفع عن الفكر المعتاد ، حيث نلحظ رُقيًا فى التحليل ورفاهية فى البناء والتأصيل ، وارتباطًا بتقاليد حضارية ، راجع حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، مذكرات غير منشورة بكلية الاقتصاد ١٩٧٦م، ص١، قسم العلوم السياسية. وفى تعريف الفكر السياسى راجع أيضًا : حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة : الأنجلو المصرية - ١٩٨٦)، ص٩ .

أما تعريف السياسة : فهو المعرفة بالواقع السياسى بما يتضمنه هذا الواقع من بنيان وما يرتبط بهذا البنيان من نشاطات وبرامج تعكس كل مقومات بيئتها[١] .

وفى الحضارة الإسلامية فقد وصفت السياسة بأنها شرعية[٢] تمييزًا لها عن السياسات التى تجعل من الهوى أو العقل مصادر مستقلة لها ، وتعرف السياسة الشرعية بأنها « ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولم ينزله به وحى »[٣] ، فوصف السياسة بأنَّها شرعية هو تعبير عن الخصوصية الحضارية الإسلامية وهو ما يجعل وصف الفكر بأنه إسلامى أو شرعى تعبيرًا عن نسق حضارى له خصوصيته ، فليس هناك فكر واحد وإنما تعدد للأفكار[٤] .

وبعد فإن المؤلف يمكنه أن يقدم تعريفًا للفكر السياسى الإسلامى هو :

---

(١) إبراهيم أحمد شلبى ، السياسة فى العلم واللغة ، م . س . ذ . ص٢٥ .

(٢) على سبيل المثال سمَّى ابن تيمية رسالته فى السياسة إلى الناصر محمد بن قلاوون المملوكى باسم « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » ، وابن قيم الجوزية وسم كتابه فى السياسة باسم « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » .

(٣) ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية (القاهرة : مطبعة السنة المحمدية- ١٩٥١) ، ص١٤ وأيضًا : المقريزى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، ط٢ – ١٩٨٧) ج٢ ، ص٢٢٠ حيث عرّف السياسة الشرعية بأنها « السياسة العادلة » وعرفها رسمًا أو « اصطلاحًا » بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح والنظام والأحوال .

وكذلك : محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث ، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٠ ، ص٢١٨ وما بعدها .

(٤) على شريعتى ، العودة إلى الذات ، ترجمة إبراهيم الدسوقى شتا (القاهرة : الزهراء للإعلام العربى – ط١ ، ١٩٨٦) ص٧٤ حيث نقل عن جروفيتش عالم الاجتماع الفرنسى « أنه لا يوجد شىء اسمه المجتمع بل توجد مجتمعات » .

« مجموعة العمليات العقلية والتأملية المنظمة المرتبطة بالواقع السياسى والتى لا تعارض نص الكتاب والسنة بقصد ضبط الواقع وتطويره استجابة للقضايا الجديدة التى تنشأ فى هذا الواقع » . وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسين .

المبحث الأول : الاقترابات المنهاجية للفكر السياسى الإسلامى من قضية الأقليات .

المبحث الثانى : الأقلية فى الفكر السياسى الإسلامى المصطلح والقضايا .

المبحث الأول
الاقترابات المناهجية
للفكر السياسى الإسلامى عن قضية الأقليات

- يتبنى المؤلف اقترابين لبيان موقف الفكر السياسى الإسلامى من قضية الأقليات وهما :

أولاً : الاقتراب الشرعى الأصولى

ثانيًا : الاقتراب المصطلحى

أولاً : الاقتراب الشرعى الأصولى :

يستند الفكر السياسى الإسلامى إلى النص القرآنى والسنة النبوية فى مواجهته للواقع . وتعد العلاقة بين النص والواقع أحد الموضوعات الرئيسية التى يجب أن تحدد بشكل واضح . خاصة وإن النص القرآنى والنبوى مهما بلغت سعتهما إلا أن وقائع الواقع المتجددة أوسع منها ولذا وجب التدخل من جانب البشر عن طريق الاجتهاد ليبقى النص حاكمًا للواقع . وإن بوسائل أخرى تستند إليه كالإجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان والذرائع ومراعاة العرف والعادة ، يقول الشهرستانى « وبالجملة نعلم قطعًا ويقينًا أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعًا أيضًا أنه لم يرد فى كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضًا . والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ولا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجًا عن ضبط الشرع[١] . ويذهب المؤلف إلى أن مصطلح الاجتهاد يجب أن يفهم على أنه تعبير عن ثلاثة أشياء :

(١) الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) ، الملل والنحل بتحقيق محمد سيد الكيلانى (القاهرة : مكتبة الحلبى - ١٣٩٦هـ ١٩٧٦) ، جـ١ ، ص٩٩ .

١ - مبدأ تفرضه طبيعة العلاقة بين النص والواقع بحيث أن إهمال هذا المبدأ يؤدى إلى انفصال بيّن الواقع والنص ، بحيث يفقد النص أهم صفاته وهى ضبطه للواقع وهيمنته عليه . ويصبح حقيقة شكلية مهجورة لا سلطان لها على الواقع .

٢ - عملية يتم من خلالها تأكيد العلاقة بين النص والواقع بإعمال مبدأ القياس والمصلحة المرسلة وأدواتهما كالاستحسان ، وسد الذرائع . بحيث يبقى للنص حضوره الواقعى . وبحيث يبقى الواقع منضبطًا بالنص . ولا تنشأ الازدواجية التى ترى إمكان معالجة الواقع من خلال سياسات لا تتفق والنص .

٣ - مؤسسة يتم من خلالها الفتيا والتشريع . وقد عرفت هذه المؤسسة فى التاريخ الإسلامى باسم (أهل الاجتهاد) ومن المتصور أن تشهد هذه المؤسسة نموذجًا عصريًا يتفق وطبيعة التحديات التى يواجهها الفكر السياسى الإسلامى . كما تتفق واستغلال الإمكانات الاتصالية والتكنولوجية التى أفرزتها الحضارة المعاصرة .

وليس النص القرآنى والنبوى على مرتبة واحدة ، فهناك نصوص قطعية . هذه لا مجال للاجتهاد معها . ولكن يبقى الاجتهاد قائمًا فى تطبيق حكم النص على الوقائع المعروضة ، ولكن النصوص الظنية التى تحتمل معانٍ متعددة ، فإن الاجتهاد ينصب على فهمها وتفسيرها وهى التى تتباين فيها أنظار المجتهدين[1] . لكن يمكن أن يواجه الفقيه بمشكلة لا نص فيها وعليه هنا أن يجتهد وفقًا للمصلحة باعتبارها مراعاة دائمًا فى الأحكام الشرعية . لذا يعد مدخل المصلحة الشرعية أحد المداخل

(١) صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية (القاهرة : دار النهضة العربية - ط٣ ، ١٩٨٧ - ١٤٠٨هـ) ، ص١٢ .

وراجع فى مسالة الاجتهاد أيضًا : أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، الأم ، دار الشعب - القاهرة ، د. ت) ، ص٨٢ .. وآل تيمية ، المسودة ، تقديم محيى الدين عبد الحميد (القاهرة : مطبعة المدنى ، د. ت) ص٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٢٠ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ .

وأيضًا ، حسين بن مهدى النعمى ، معارج الألباب فى مناهج الحق والصواب ، تحقيق الفقى ، (السعودية : الرياض - ط٢ - د. ت) ، ص٢٧٤ وما بعدها .

الهامة التى تسعف المجتهد فى المسائل السياسية والمجتمعية .. خاصة إذا علمنا أن الاجتهاد بشأن مصالح الأمة العامة هو أهم وأكثر حاجة لرعاية المصلحة ، وغياب النص يجعل المجتهد يجتهد بما يوافق المقاصد العامة للشريعة وبما يوافق المبادئ الكلية التى تُرَدُّ إليها القضية محل الاجتهاد .

وقد نقل ابن القيم عن ابن عقيل قوله « للسلطان سلوك سياسة وهى الحزم عندنا ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع . فقد قال شافعى لا سياسة إلا ما وافق الشرع . فقال ابن عقيل « السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع . أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة »(١) ، وقد ذكر أبو يوسف فى كتابه الخراج « أبو حنيفة يقول من أحيا أرضًا ميتة فهى له إذا أجازه الإمام فقيل لأبى يوسف ما ينبغى لأبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شىء لأن الحديث جاء عن النبى « من أحيا أرضًا ميتة فهى له » فبيِّن لنا ذلك الشىء فرد أبو يوسف « حجته هى قطع المنازعة وتحقيق الاستقرار ثم قال . وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر . وإنما رد الأثر أن يقول وإن أحياها بإذن الإمام فليست له أما أن يقول فهى له فهو اتباع للأثر(٢) . وهو ما يوضح أن النص قد قاله الرسول بصفته إمامًا للأمة وبالتالى فإن إذن الإمام يصبح شرطًا للتمليك لا مجرد الإحياء ، وأن النصوص ليست على مرتبة واحدة وبالتالى تستوجب نظرًا يتفق مع طبيعة رتبتها فى الدين ، وأن اجتهاد أبى حنيفة وافق النص ولم يأت بما يخالف . وإنما زاد عليه نظرًا تمثل فى أن إذن الإمام يضبط مسألة إمكان تنازع الناس . فيبقى حق التملك بالإحياء قائمًا ولكن بإذن الإمام قطعًا للتنازع .

---

(١) ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية . (القاهرة : مطبعة السنّة المحمدية- ١٣٧٢هـ) ، ص١٣ .

(٢) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الخراج ، (القاهرة : المكتبة السلفية - ١٣٩٦هـ) ، ص٦٩ - ٧٢ .

والعلوم السياسية تواجه قضايا بطبيعتها قضايا اجتهادية . وتمثل الجانب المتغير فى النسق التشريعى الإسلامى . مما يفرض عليه التوسع فى تقدير الواقع ومعالجته فى ظل غياب النص . أو تبدل مناط الأحكام . لذا يلعب القياس ، والمصلحة ، واجتهاد ولاة الأمر أدوات أساسية لمواجهة الواقع الذى يتعلق بالجانب المتغير من الأحكام الشرعية ، فالأحكام الشرعية قسمان : قسم ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال وهى الأحكام المتعلقة بالوجود الإنسانى وهى من الفقه العام الثابت لأن علة المصلحة التى شرعت لأجلها لا تتغير ، أما الأحكام المتغيرة فهى التى رُوعى فيها عوائد الناس وأحوالهم وأعرافهم وبالتالى فإن علة المصلحة فيها متغيرة فتدور مع المعلول وجودًا وعدمًا ، وهذه الأحكام المتغيرة هى التى سماها ابن القيم « سياسة جزئية » بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ثم قال : إن هذه السياسة التى ساسوا بها الناس هى من تأويل القرآن والسنة ولكن هل هى من الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتغير بها زمانًا ومكانًا(١) ، من أمثلة هذه السياسات الجزئية « إسقاط عمر بن الخطاب رضى الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم » رغم أن القرآن قد نصَّ عليه . لكن هذا النص كما فهمه عمر ليس شرعًا كليًا عامًا لأن الاجتهاد فى تطبيقه يتغير بتغير الزمان والمكان لارتباطه بفئة من الناس قد لا توجد فى وقت من الأوقات . هنا تبدل المناط فلم تصبح للمسلمين حاجة فى تألف قلوب الناس . ولم تعد هناك مصلحة لبذل جزء من مال الصدقات إليهم . فأسقط عمر سهمهم . لكن قد يحدث أن يحتاج المسلمون مرة أخرى لتأليف قلوب بعض العناصر الخطرة على الإسلام فيعمل بالحكم الشرعى . لتتحقق العلة التى شرع الحكم لأجلها ، لذا يذهب أبو عبيد فى الأموال إلى القول « فإذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم فى الإسلام إلا النيل وكان فى ردتهم ومحاربتهم إن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والأنفة فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصداقة فعل ذلك(١) ، ويقول الشاطبى « واختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد

---

(١) ابن القيم ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية . م . س . ذ . ، ص١٨ .

ليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب . لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى .. وإنما معنى الاختلاف أم العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعى يحكم به عليها(٢) ، وفى مسألة موقف الفكر السياسى الإسلامى من قضية الأقليات فإن إعطاء فكرة عن المصلحة الشرعية يبدو هامًا خاصة أن المصلحة ستلعب دورًا كبيرًا فى تكييف « تنزيل » الأحكام الشرعية المتعلقة بالأقليات على الواقع :

المصلحة المرسلة(٣) : أشهر من أخذ بها المالكية والحنابلة وعبَّر عنها الغزالى «بالاستصلاح» وعَرَّفها المالكية بأنها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها وفى اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر » وقد قسَّم الأصوليون المصالح التى أدخلها الشارع فى اعتباره إلى : مصالح ملغاة : أى قام الدليل على إلغائها ، ومصالح معتبرة أى قام الدليل على اعتبارها ومصالح مرسلة . لم يقم الدليل على اعتبارها أو إلغائها وهى المصلحة المرسلة(٤) . وهى تشتمل على مراتب ثلاث :

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق هرّاس (القاهرة : مكتبة دار الفكر - ط٢ - ١٩٧٥ - ١٣٩٥هـ) ، ص٧٢٢ .

(٢) الشاطبى ، الموافقات ، تحقيق عبد الله دراز (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، د. ت) جـ٢ ، ص٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٣) للتعرف على المصلحة المرسلة راجع : صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية م . س . ذ . ص١٦٩ .

محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص٢١٧ وعبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، (القاهرة : الدعوة الإسلامية ط٨) ، ص٨٤ - ٨٩ .

(٤) وفى مفهوم المصلحة راجع أيضًا : ابن قدامة المقداسى ، روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول فقه الإمام أحمد (القاهرة : السلفية ١٣٩٧هـ) ، ص٨٧ ، ٨٧ .

آل تيمية فى المسودة فى أصول الفقه (القاهرة : المدنى . د. ت) ، ص٤٠١ حيث يرى أن الاستدلال بالأمارة أو العلة هو المصلحة .. ويقول الشافعى إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشريعة أو الأصل جزئى جاز لنا بناء الأحكام عيها .

محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث ، رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - قسم العلوم السياسية ، ١٩٩٠ ، ص٣١٢ وما بعدها .

١ - **مصالح ضرورية** : وهى التى تتوقف عليها حياة الناس ووجودهم وتنحصر فى خمسة أشياء حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال[١] .

٢ - **مصالح حاجية** : وهى التى ترفع الحرج والمشقة عن الناس فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالحة العامة .

٣ - **مصالح تحسينية** : وهى تستهدف الأخذ بمحاسن العادات والوصول بالمجتمع إلى الكمال الأخلاقى كستر العورة ، وآداب الأكل والشرب .

وفائدة هذا التقسيم أن يساعد على الترجيح بين المصالح إذا تعارضت . فالضرورى يقدم على الحاجى حين التعارض ، فحفظ الدين يقدم على النفس إذا اتحدت المرتبة . فإذا تساوت المصالح فى الرتبة والنوع فيجرى الترجيح بينهما حسب العموم والخصوص فيقدم العام على الخاص . فإذا تساوت المصالح فى المرتبة والنوع ودرجة العموم والخصوص يتم الترجيح بينها علي أساس المعيار الذى وضعته القاعدة الفقهية « الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف » .

وقد وضع الفقهاء للمصلحة شروطًا هى : أن تكون فى مجال المعاملات لا العبادات ، وأن تستهدف جلب نفع أو درء ضرر ، وأن تكون حقيقة وكلية ، وأن لا تعارض مقصدًا من مقاصد الشريعة ولا دليلاً من أدلتها ، وقد ساعدت المصلحة فى فهم النصوص وتفسيرها ومن أمثلة ذلك منع عمر إعطاء المؤلفة قلوبهم سهم الزكاة ، ووقف تنفيذ عقوبة السرقة فى عام المجاعة ، وإبقاء الأراضى المفتوحة فى أيدى أصحابها وفرض الخراج عليها بدلاً من توزيعها على الفاتحين ، كما أفادت المصلحة فى تقرير أحكام جديد لمواجهة التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى شهدها المجتمع المسلم فيما يتعلق بأنظمة الحكم كتنظيم مرافق الدولة ، وإنشاء الدواوين وتنظيمها ، كما أفادت المصلحة فى إدراك تغير الأحكام بتغير الزمان والحال وفقًا للقاعدة الشهيرة التى تقول : « لا ينكر تغير الأحكام بتغير

(١) راجع الموافقات للشاطبى ، م . س ، ذ . ص٨-١٢ ، ج٢ حيث يقول إن الضروريات مراعاة فى كل ملة .

الزمان » وهـذا فى الأحكام المبنيـة على المصلحـة المرسـلة أو القـياس أو العرف - أى الأحكام الاجتهادية ، والمصلحة الشرعية باعتبارها مقصداً من مقاصد الشرع . ووسيلة إلى تحقيق المقاصد الشرعية . فإن الاستحسان ، والعرف ، وسد الذرائع يعدون أحد أدواتها فى رعاية مصالح الخلق حين لا يكون هناك نص . لذا لزم التنويه إلى بعض تطبيقات وصور المصلحة :

الاستحسان : يعرف فى مذهب مالك(١) بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى . ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس . لأن مقتضى القياس قد يؤدى إلى فوت مصلحة أو جلب مفسدة . وقد أنكر الشافعى الاستحسان(٢) إلا أنه أراد الاستحسان المنفك عن أى نظر شرعى . أو الذى يتبع الهوى . لكن الاستحسان الذى وصفه الإمام مالك بأنه تسعة أعشار العلم ليس هو الذى ذهب الشافعى إلى إبطاله لأنه يدخل فى معنى الاجتهاد بناءاً على المصلحة(٣) .

ويقسم الأصوليون الاستحسان من جهة مستنده أو دليله إلى :

الاستحسان بالنص وهو أن يرد من الشارع نص خاص فى جزئية يقتضى حكمها خلاف الحكم الثابت لنظائرها بمقتضى القواعد العامة أو الأصل الكلى

(١) الشاطبى ، الموافقات م . س . ذ ، ج٤ ، ص٢٠٦ ، وراجع فى تعريف الاستحسان :
- أحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية - ط١٠) ج٢ ، ص١٥٦ .
- صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية ، م . س . ذ ، ص١٦٤ - ١٦٩ .
- عبد الكريم زيدان ، الوجيز فى أصول الفقه ، بدون بيانات نشر ، ص٢٣٠ - ٢٣١ .
- محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، بدون بيانات نشر ، ص٢٠٧ - ٢٠٩ .
- عبد الوهاب خلاف ، أصول الفقه ، م . س . ذ ، ص٧٩ - ٨٤ .
- محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم الساسة فى العصر الحديث ، م . س . ذ . ص٣٥٠ .

(٢) الشافعى ، الأم ، (القاهرة : دار الشعب . د . ت) ، ج٧ - ص٢٧٠-٢٧٣ وأيضاً ابن قدامة المقدسى ، روضة الناظر وجُنَّة المناظر ، م. س. ذ ، ص٨٥ - ٨٦ .

(٣) الشاطبى ، الموافقات ، م. س. ذ ، ج٤ ، ص٢٠٩ .

فالقاعدة العامة تقضى ببطلان بيع المعدوم ولكنه استثنى السلم وهو بيع ما ليس عند الإنسان وقت العقد بنص خاص ، **والاستحسان بالاجماع** : كعقد الاستصناع فهو جائز استحسانًا والقياس عدم جوازه لأنه عقد على معدوم واستثنى من القاعدة الكلية (العامة) لجريان التعامل به بين الناس دون إنكار من أحد فكان إجماعًا ، **والاستحسان بالعرف** : كجواز وقف المنقول لجريان العرف به رغم أن القاعدة الفقهية لا تجيز الوقف إلا فى غير المنقول ، **واستحسان الضرورة** : كالعفو عن الغبن اليسير فى المعاملات لعدم إمكان التحرز منه ، **واستحسان المصلحة** : كتضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس رعاية لمصلحة الناس بالمحافظة على أموالهم نظرًا لخراب الذمم وشيوع الخيانة وضعف الوازع الدينى . رغم أن القاعدة أنه لا ضمان عليه إلا بالتعدى أو التقصير ، ورغم أن الاستحسان يذكر كأداة شرعية منفصلة عن المصلحة المرسلة . إلا أنه يعد تطبيقًا من تطبيقاتها وأداة من أدوات تحقيقها كغاية مرعية فى الشرع وقد اعتبر الشاطبى الاستحسان تطبيقًا لنظرية « مآلات الأفعال » أى النتائج المترتبة على الأفعال هل هى مشروعة أم لا . بحيث يكون الفعل مشروعًا أو ممنوعًا بحسب مآله . وكما يقول الشاطبى فإن العمل قد يكون مشروعًا فى الأصل لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة . أو ممنوعًا لكن يترك النهى عنه لما فى ذلك من المصلحة[١] .

ويدخل فى ذلك القواعد الضابطة « للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » كما يدخل فيه ما ذكره البخارى فى صحيحه . « باب من تَرك بعضَ الاختيار مخافة أن يَقْصُرَ فَهْمُ بعض الناس عنه فيقعوا فى أشد منه »[٢] وتعد نظرية « مآلات الأفعال » تعبيرًا عن المصلحة باعتبارها مقصدًا للشارع . فالاستحسان تطبيق للمصلحة كمقصد للشارع ، أما قاعدة الذرائع[٣] فقد حكمها مالك فى

(١) الشاطبى – الموافقات ، م . س . ذ ، ج٤ ، ص١٩٨ .

(٢) البخارى أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ، صحيح البخارى – (القاهرة : دار الشعب . د . ت ، ج١ ، ص٤٣ .

(٣) الشاطبى – الموافقات ، نفس المرجع ، ص١٩٩ – ج٤ . وراجع أيضًا : أبو زهرة – أصول الفقه ، م . س . ذ ، ص٢٣٣ – صوفى أبو طالب – تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، م . س . ذ ، ص١٥٣ – محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث ، م . س . ذ ، ص٣٦٤ .

أكثر أبواب الفقه والذريعة تعنى الوسيلة ويقصد بها عند الأصوليين الوسائل التى يتوصل بها إلى تحقيق مقاصد الشريعة سواء بجلب النفع أو بدرء المفسدة . وحكم هذه الوسائل هو حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم أو كراهة أو ندب أو إباحة وأمثلة تطبيق قاعدة الذرائع « عدم إقامة الحد فى دار الحرب » ، و« النهى عن الاحتكار » لئلاً يؤدى إلى غلاء الأسعار ، والنهى عن تقبل العمال للصدقات لئلا تؤدى إلى المحسوبية. والكف عن قتل المنافقين حتى لا يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه ، وفى التنزيل ما يشهد لهذه القاعدة فى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ (الأنعام - ١٠٨) ، ويقول القرافى « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها فإنه يجب فتحها » ، فكما أن وسيلة المحرم محرمة ؛ فوسيلة الواجب واجبة ، وقد قسم علماء الأصول الأعمال بالنسبة لمآلها - أى نتائجها لأربعة أقسام ، **ما يكون مآله الفساد قطعياً** : الإسراف فى الاستدانة من العالم الخارجي . فهذا حرم ، **وما يكون أداؤه للمفسدة نادراً** : وهذا حلال لا شك فيه لبقائه على أصل الإذن العام مثل القضاء بالشهادة فى الدماء والفروج والأموال مع إمكان الكذب والغلط والوهم ولكنه نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة ، وإرسال البعثات إلى الخارج لتلقى العلم ، **وما يكون أداؤه إلى المفسدة من باب غلبة الظن لا من باب العلم القطعى ولا يعد نادراً** : فهذا يوجب الاحتياط لغلبة الظن بإمكان وقوع المفسدة فيه كبيع السلاح فى الفتنة ، وبيع العنب للخمار .

وبالنظر إلى المآلات فلو تصورنا خطًا مستقيمًا أحد طرفيه المفسدة والآخر المصلحة فإن الطرف الذى يقع فى جانب المفسدة يكون حرامًا لأن فساده قطعى وطرف المصلحة حلال لأن المصلحة فيه غالبة وتبقى منطقة الوسط يتجاذبها الطرفان فأيهما رجحت غلَّبت الحكم الشرعى عليها بالفساد أو الإمضاء ، وكما فى الاستحسان فإن المآلات هى تطبيق لنظرية المصلحة كمقصد شرعى شرعت الأحكام لأجله .

يبقى الحديث عن العرف[1] : ولا يعد العرف أداة من أدوات المصلحة وإنما هو أحد أدوات بناء الحكم الشرعى بحيث تجب مراعاته فى اجتهاد الحاكم أو فتيا المفتى . وقد جاء فى المبسوط أن « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » واعتبره الفقهاء فأجازوا « عقد الاستصناع » لتعارف الناس عليه . وجعل التعامل بالعرف حجة يترك به القياس ويخص به الأثر ، واشترط فى المجتهد معرفة عادات الناس ، لأن كثيرًا من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير العرف . ويعتبر العرف فى كثير من أحكام الوقف والطلاق والإيمان . واشترط للعرف : أن يكون مطردًا أو غالبًا ، وأن يكون مقارنًا أو سابقًا ، وأن لا يخالف دليلاً أو أصلاً من أصول الشريعة . وقد قررت مجلة الأحكام العدلية فى م (٤٠) « الحقيقة تترك لدلالة العادة » بمعنى أن لفظ المتكلم يصرف للمعانى المقصودة بالعرف وإن خالفت المعنى الحقيقى لها فى اللغة والاصطلاح الفقهى . وقرر ابن عابدين فى رسائله « يحمل كلام الحالف والناذر والموصى والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه وإن خالف لغة العرب ولغة الشارع . وقال ابن نجيم فى الأشباه والنظائر « العرف الذى تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذلك قالوا لا عبرة بالعرف الطارىء » وقال القرافى « دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لأن العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ » .

---

(١) صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية ، م. س. ذ. ، ص١٨١-١٩٠.. وعن أثر العرف فى تطور الفقه الإسلامى نفس المرجع ص١٩٠-٢٠٨ .

- محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، م. س. ذ ، ص٢١٧ .
- الشاطبى ، الموافقات ، م. س. ذ ، حيث يذكر أن العوائد على ضربين : أحدها العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها ، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابًا أو ندبًا أو نهى عنها كراهة أو تحريمًا أو اذن فيها فعلاً أو تركًا . والضرب الثانى هو العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى . وهذا الضرب الثانى من الأعراف والعوائد هو مجال حركة المجتهد . أما الأول فللنص ، عليه فلا مجال للاجتهاد بخصوصه ، ج٢ ، ص٢٨٣ .

كان لزامًا سوق المدخل الشرعى فى التعامل مع قضية الأقليات لأن المصلحة ، والذرائع ، واعتبار العرف أدوات هامة لتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع الجديد الذى يتعين على هذه الأحكام أن تتعامل معه . وكما يقول ابن القيم « والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس فى الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده فى القرائن الحالية كفقهه فى جزئيات وكليات الأحكام أضاع حقوقًا كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله . فهما نوعان من الفقه لابد للحاكم منهما : فقه فى أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع وأحواله الذى يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطى الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع[1] ، وهذا يسمى فقه التنزيل . أى تنزيل الحكم الشرعى على الواقع الذى يواجهه الفقيه مستخدمًا أدوات الاجتهاد خاصة (الاجتهاد القياسى) (والاستصلاحى) الأول الذى يمحص الواقع من خلال ما يسمى بتحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط . ثم بمراعاة المصلحة وإعمال مناهجها كالاستحسان ، وسد الذرائع وفتحها أيضًا ، ومراعاة العرف والعادة بما قد يقوده نظره إلى اجتهاد جديد يخالف الاجتهادات التى سبقته . لأن مفهوم الاجتهاد يعنى ديناميكة مستمرة حتى على مستوى المجتهد الواحد . فللمجتهد أن يقلد آخر فى اجتهاده إذا رأى أن اجتهاده القديم لم يكن صوابًا وليس للمجتهد أن يغيِّر اجتهاده . وقضية الأقليات من أكثر القضايا حاجة للاجتهاد بصددها ، ويكفى أن نعلم أن الواقع الذى تواجهه الأمة الإسلامية اليوم قد أصبح مختلفًا تمامًا عن واقع الأمة الإسلامية الفاتحة . اختلف هذا الواقع على مستوى الأفكار وعلى مستوى علاقات القوى . وعلى مستوى حالة الأمة الإسلامية ذاتها . واختلاف الواقع يوجب نظرًا جديدًا من المجتهد . سوف يستخدم فيه بشكل أساسى مدخل المصلحة ومناهجها . ومدخل القياس وقواعد تطبيقه ، وبنظر المؤلف فى قضية الأقليات وجد أن هناك مدخلاً آخر لا يقل أهمية عن مدخل المصلحة الشرعية وهو مدخل سلطة ولى الأمر فى إصدار التشريعات . وسلطة ولى الأمر فى إصدار التشريعات فيما لم يرد فيه نص هو مفهوم السياسة

(١) ابن القيم ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية ، م. س. ذ ، ص٤ .

الشرعية[١] ولولى الأمر أن ينشىء أحكامًا جديدة وفقًا لاجتهاده كما اجتهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فى إبقائه الأراضى المفتوحة فى أيدى الفاتحين رغم أن الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم قد قسمها بين الفاتحين . ولم يرد عنه شىء غير هذا . فاجتهد عمر بصفته إمامًا للناس فأقر الأرض فى يد أهلها على أن تكون ملكًا للمسلمين وضرب عليها الخراج[٢] ، وقد يجتهد الإمام على غير اجتهاد من سبقه - كما قد يغير اجتهاده هو . فأبو بكر (رضي الله عنه) كان يسوى بين الناس فى القسمة . ويقول : «فضائلهم عند الله فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير » ، وأما عمر بن الخطاب ، فلم يساو بين الناس فى القسمة وخالف فى ذلك أبا بكر ، ثم عاد عن اجتهاده فى التفرقة بينهم بقوله : « لئن عشت إلى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا ببانًا واحدًا » والببان معناه شىء ومن هذا القبيل الزكاة فرغم أن السنة تعجيلها إلا أن الإمام له أن يؤخرها للأزمة تصيب الناس فيؤخرها عنهم للخطب ثم يقضيها عنهم بالاستيفاء فى العام المقبل كالذى فعله عمر (رضي الله عنه) فى عام الرمادة ، وعمر هو أول من وضع العُشْر فى الإسلام ، ويفسر أو عبيد ذلك فيقول « وإنما فعل عمر فى العشر ما فعل لما أعلمتك من مصالحته إياهم عليه . ولم يكن ذلك بعهد النبى وكذلك دهر أبى بكر ، وإنما فتحت بلاد العجم فى زمن عمر »[٤] .

---

(١) راجع هذه الدراسة ص٢ ، وأيضًا فى سلطة ولى الأمر راجع بشكل رئيسى :

- صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، م. س. ذ. ، ص٢١٨ وما بعدها .

وأيضًا : محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث ، م. س. ذ ، ص٣٥٢ .

- على همت بركى الافسكى ، أبو الفتح سلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العدلية . - تعريب محمد إحسان عبد العزيز ، (مصر : الخانجى - ١٩٥٣ - ١٣٧٢هـ) ، ص١٤٠ - ١٤١ .

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٧٢ .. وقد قال وجه اجتهاده ذلك « لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها » .

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م. س. ذ. ، ص٢٣٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص٧٠٥ .

والقول أن الإمام يمكن أن يجتهد بإنشاء حكم جديد فذلك فى المسائل التى لم يرد فيها نص[1] ، أو هى مسألة ظنية يجوز أن تتجاذبها الأنظار . فله أن ينشىء اجتهادًا جديدًا غير اجتهاد من سبقه ، أما النصوص القطعية ، فإن الإمام ليس له أن يشرع حكمًا يخالفها وكذلك الإجماع .

كما تتيح سلطة ولى الأمر فى التشريع له أن يغير دوائر مشروعية الأحكام الشرعية ، فيمكن أن يجعل المباح واجبًا وأن يجعل المندوب واجبًا . وله أن يمنع المباح فيصبح محرمًا إذا رأى أن المصلحة تستوجب ذلك . وهذه السلطة فى المعاملات ، أما العبادات فالحاكم لا ينشىء فيها حكمًا . وللحاكم أن يتبنى مذهبًا معينًا من المذاهب ، أو أحد الآراء الاجتهادية فيصبح رأيه ملزمًا بصفته وليًا للأمر . وقد حدث ذلك فى عهد الدولة العثمانية إذ أصدر السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠) فرمانًا جعل بمقتضاه المذهب الحنفى هو المذهب الرسمى فى الدولة العثمانية ، وعليه يصير القضاء والفتوى فى المعاملات ، غير أنه ترك للناس حرية الأخذ بالمذهب الذى يرتضونه فى العبادات ، وقد صاغت مجلة الأحكام العدلية هذا المبدأ بقولها : (« م١٨٠١ » لو صدر أمر سلطانى بالعمل برأى مجتهد فى مسألة لأن رأيه بالناس أرفق ولمصلحة العصر أوفق ، فليس للحاكم (القاضى) أن يعمل برأى مجتهد آخر مناف لرأى ذلك المجتهد ، وإذا عمل فلا ينفذ حكمه)[2] ، ويفرق القرافى بين الإنشاء أى حكم ولى الأمر – والإخبار – أى فتوى المفتى – من عدة وجوه : يقول: الإنشاء (الحكم الذى يتبناه الحاكم) سبب لمدلوله والخبر ليس سببًا لمدلوله .

الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر .

الإنشاء لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع فى صيغ العقود ونحوها ، وقد يقع إنشاء فى الوضع الأول كالأوامر والنواهى .

(١) نفس المرجع ، ص٦٤٢ .

(٢) صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية ، م.س. ذ ، ص٢٣٧ .
وأيضًا : على همت بركى الآفسكى ، أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العدلية ، م.س. ذ. ، ص١٤٠ .

فالفارق أن الحاكم منشئ للحكم والمفتى مخبر به ، وأن الفتوى والحكم كلاهما إخبار عن حكم الله تعالى . لكن الفتوى إخبار عن الله تعالى فى إلزام أو إباحة والحكم معناه الإنشاء والإلزام من قبل الله تعالى ، وقد مثلها بأن المفتى كالمترجم مع الحاكم . وأن الحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستتيبه بل ينشئ بحسب ما يعتقد رأيه . والمترجم لا يتعدى صورة ما وقع عليه فينقله ، فالمفتى مخبر بالحكم والحاكم ملزم بالحكم وكلاهما حكم لله تعالى[1] .

فكان كون الحاكم متوليًا لأمور الناس هو ما يجعل اجتهاده إنشاء أى حكمًا شرعيًا ملزمًا .

ولو عدنا لمادة حُكْم[2] فى لسان العرب لوجدنا أن كلمة الحكم تدور حول « المنع » .

(١) محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث – م. س. ذ ، ص٣٥٤ نقلاً عن الفروق للقرافى .

(٢) تشير كلمة حكم إلى :

(أ) الإحكام : فيقال الحاكم وهو القاضى أو الذى يحكم الأشياء ويتقنها .

(ب) المعرفة : الحكيم ذو الحكمة ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم .

(جـ) المحكم : الذى لا اختلاف فيه ولا اضطراب – وهو ما لم يكن متشابهًا .

(د) المنع والرد : فالعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت من هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم .. قال الأصمعى : أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم ، قال ومنه سميت حكمة اللجام لأنها ترد الدابة .. وحكم الشئ وأحكم كلاهما منعه من الفساد .

وعن إبراهيم النخعى قال : حكِّم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه من الفساد وأصلحه كما تصلح ولدك .

وكل من منعته من شئ فقد حكمته وأحكمته ، وفى حديث عن ابن عباس كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتى تموت أو ترد إليه صداقها فأحكم الله عن ذلك ونهى عنه أى منع منه . ويقال أحكمت فلانًا أى منعته وبه سمى الحاكم لأنه يمنع الظلم ، أحكمت آياته بالأمر والنهى والحلال والحرام .

(هـ) المرجع الذى يرد إليه : المحاكمة المخاصمة إلى الحاكم ، حَكم ، جعل الحكم إليه ، حلكَّمنا فلانًا أى دعوناه إلى حكم الله . وفى الحديث بك حاكمت أى رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك .

فالحكم الشرعى : هو الأمر والنهى الذى يصدره ولى الأمر على سبيل الإلزام بناءً على دليل اجتهادى شرعى لتحقيق المنع والإحراز لمجتمعه .

ثانيًا : الاقتراب المصطلحى

تمثل المصطلحات البنية المعرفية التحتية التى يتأسس عليها العلم ، ومصطلح الأقلية لم تعرفه الحضارة الإسلامية بنفس دلالته التى تطرحها العلوم الاجتماعية المعاصرة والتى تعنى اختلافًا تفارق به الأقلية الأغلبية فى أحد المقومات الطبيعية أو الثقافية ، ويؤدى هذا الاختلاف إلى تدنى نصيبها فى القوة الاجتماعية والسياسية وتعرضها لممارسة تمييزية ، تدفع أفرادها إلى التضامن فيما بينهم لمواجهة هذه الممارسات مما يؤدى إلى توتر فى العلاقة بين الأقلية والأغلبية فى المجتمع(1) . والمؤلف من خلال الاقتراب المصطلحى يحاول تعقب المصطلحات التى عرفتها الحضارة الإسلامية لتعبر عن الآخرين الذين يختلفون مع المسلمين ، مع ملاحظة أن التمييز الرئيسى داخل المجتمع المسلم يتم على أساس الدين ، حيث يمثل المعيار الأساسى للتقسيم حتى داخل الجماعة المسلمة ذاتها فيما يعرف باسم « التمييز الوظيفى بين المسلمين من قوله تعالى ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ » (الحجرات - آية ١٣) .

وإذا كان الدين هو المعيار الأساسى للتصنيف داخل المجتمع المسلم ، فهل عرفت الحضارة الإسلامية تعبيرات أخرى جعلت من المقومات الطبيعية كاللون أو العرق أساسًا للتمييز ؟ وهل عرفت تعبيرات اعتمدت المقومات الثقافية كاللغة أو المذهب الدينى كأساس للتمييز ؟ وهل عرفت تعبيرات قومية اختلطت فيها العوامل الثقافية بالعوامل الطبيعية كمعيار للتمييز ؟

(١) فى تعريف الأقلية بالتفصيل انظر ، نيفين عبد المنعم مسعد ، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية . جامعة القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٢) ، ص٧-١٥ .
وأيضًا بتوجه آخر. سعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسألة الأقليات (القاهرة : دار سعاد الصباح - ١٩٩١) ، ص٢٣-٥٢ .
وأيضًا : سميرة بحر ، المدخل لدراسة الأقليات (القاهرة : الأنجلو المصرية ١٩٨٢) ، ص٧-١٥.

وإذا ثبت أن الحضارة الإسلامية عرفت معايير أخرى للتمييز سوى الدين ، فإننا نكون بصدد تعبير عن مفهوم الأقلية ، وإن لم يكن نفس المصطلح هو الذى كان مستخدمًا فى حينه .

١ - مصطلح أهل الكتاب[١] :

ثار خلاف فى الفقه الإسلامى حول هذا المصطلح ، حيث يفسر الشافعية والحنابلة المصطلح بأنهم اليهود والنصارى ، ويستدلون بقوله تعالى : ﴿ أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا ﴾ (الأنعام - آية ١٥٦) .. هم اليهود والنصارى .. بينما يذهب الأحناف إلى أن الكتابى هو كل من اعتقد دينًا سماويًا وله كتاب منزل كالتوراة والإنجيل ، وصحف إبراهيم وشيت وزبور داود . فلا يقصرون أهل الكتاب على اليهود والنصارى فقط ، بل يدخلون معهم المجوس والصابئة . وهؤلاء يسمون بمن له شبهة كتاب[٢] ، وأهل الكتاب تجوز مناكحتهم ومؤاكلتهم وتحل ذبائحهم . أما من له شبهة كتاب فإن ذبائحهم ونساءهم لا تحل للمسلمين ، وتحل ذبائح ونساء أهل الكتاب المحصنات استنادًا إلى التنزيل فى قوله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ (المائدة - آية ٥) .

ونعرض سريعًا لهذه الطوائف :

(أ) **اليهود**[٣] : وهم أمة موسى عليه السلام ، وكتابهم التوراة ، وهو أول كتاب نزل من السماء .. وتدعى اليهود أن الشريعة لا تكون إلا واحدة وابتدأت بموسى

(١) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، رسالة دكتوراه منشورة ص١١ ، ١٢ والشهرستانى ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، (القاهرة : البابى الحلبى) ، ص٢٠٨ .

(٢) الشهرستانى ، نفس المرجع م. س. ذ ، ص٢٢٩ .

(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ص٢١٠ وما بعدها ، وأيضًا :

- سعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسألة الأقليات ، م. س. ذ ، ص١٠١ .
- قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة فى العصور الوسطى ، دراسة وثائقية ، (القاهرة : دار المعارف - ط٢) ص١٠٢ - ١٠٩ .

وتمت به . وإلى جانب التوراة لهم سنن ونصائح وشروح لم تنقل عن موسى عليه السلام كتابةً ، وإنما تدوول نقلها شفاهة ونمت على تعاقب الأجيال ، ثم دونت بعد ، وهذا هو المسمى بالتلمود ، وتقبله طائفة الربّانيين منهم ، وتكفر به طائفة القرائين . والربانيون هم المجموعة الرئيسية التى تأخذ بالعهد القديم بتفسيراته وتطبيقاته فى التلمود ؛ وينتمى إلى هذه الطائفة السفاردى ، والاشكنازى لأن الاختلاف بينهم ليس عقيديًا ، وإن كان للاشكنازى لغة هجينة تسمى (باليديش) ولهم ممارسات دينية تختلف اختلافًا طفيفًا عن السفاردى ، **أما القراؤن** ، فهم ينكرون التلمود ودور الحاخامات فى تفسير التوراة ، ويتمسكون بنصوص العهد القديم فقط ، **والسامرة** : يسكنون جبل بيت المقدس ويتقشفون فى الطهارة أكثر من تقشف سائر اليهود ، ويقبلون بعض التفسيرات التلمودية ويتركون بعضها الآخر ، ويتبعون الشريعة والقوانين الموسوية بصرامة ، ولا يعترفون بأى دعاوى أو سلطات دينية للمؤسسة الحاخامية عليهم .

(ب) النصارى[١] : هم أمة المسيح عليه السلام ، وكتابهم الإنجيل ، ويقسمهم الشهرستانى إلى الملكانية والنسطورية ، واليعقوبية .. والخلاف الرئيسى بين هذه الطوائف يتمثل فى طبيعة المسيح عليه السلام ، فتذهب النسطورية إلى الفصل بين الجزء الإلهى والجزء الإنسانى .. أما اليعقوبية فيذهبون إلى عدم الفصل بين اللاهوت والناسوت ، ويقولون بألوهية المسيح عيسى بن مريم[٢] . والملكانية وفق الشهر ستانى[٣] هم أصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية ، وقالوا إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة

---

(١) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ص٢٢٠-٢٢٨ ؛
وسعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسالة الأقليات ، م. س. ذ ، ص٩٠ - ٩١ ؛
وقاسم عبده قاسم ، أهل الذمة فى العصور الوسطى ، م. س. ذ ، ص١٠٦ عن اليعقوبية ، ص١٠٣ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) الشهر ستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ص٢٣٣ - ٤٥٢ .
عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، م. س. ذ ، ص١٥ .

أقنوم العلم ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة . وقالوا بأن الجوهر غير الأقانيم . ويؤمنون بالتثليث ، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله وعلى المسيح .

أما من له شبهة كتاب فهم :

(جـ) المجوس : وهم يقولون بأن للعالم أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد ، يسمون أحدهما النور والآخر الظلمة . ومن أهم فرقهم الزراديشتية نسبة إلى زرادشت بن يورشب .. ويقول المجوس بحدوث الظلمة على خلاف من سماهم الشهرستانى بالثنوية الذين يقولون بأزلية وقدم النور والظلمة ، ومن أهم فرق الثنوية المانوية أصحاب مانى بن فاتك ودينه بين المجوسية والنصرانية .. وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام وفرض العشر فى الأموال كلها وصلوات أربع فى اليوم والليلة ، ودعا إلى الحق وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان ، ويعتقد ببنوة آدم وإبراهيم ، ونوح ، وزرادشت الذى بعث إلى فارس ، ومن فرق الثنوية المزدكية وقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والأرض والنار ؛ وسبب ذلك أن المباغضة بين الناس والقتال يقع بسبب هذه الأشياء ، ومن فرقهم أيضًا الديصانية .

وقد أجمع العلماء على أن الجزية تؤخذ منهم ومن أهل الكتاب . وقيل إن لهم كتابًا ورفع . وهم يستحلون نكاح الأمهات والأخوات والبنات كأثر من آثار الشيوعية المزدكية . والصحيح أنه ليس لهم كتاب .. وقد قال عنهم النبى « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » أى اجعلوهم مثلهم فى أخذ الجزية منهم .. وفى إيران طائفة منهم تبلغ المليون ويكثرون فى مدينة (يزد) ولهم فيها معابد للنيران .

(د) الصابئة(١) **:** اختلف الناس فيهم اختلافًا كثيرًا ، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ، ويذهب ابن القيم إلى أنهم أمة كثيرة فيهم السعيد

---

(١) عبد الكريم زيدان ، نفسه ص١٢-١٤ ، والشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ص٥ وما بعدها ، وسعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسألة الأقليات ، م. س. ذ ، ص١٠٥-١٠٦ أيضًا وبشكل أساسى : ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة (بيروت - دار العلم للملايين - د. ت)، ج١ تحقيق د. صبحى الصالح ، ص٩٤-٩٩ .

والشقى ، وهى إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر .. ويذكر أن الأمم قبل بعثة النبى نوعان : كفار أشقياء كلهم ليس فيهم سعيد كعبدة الأوثان والمجوس ، ونوع منقسمون إلى سعيد وشقى ، وهم اليهود والنصارى والصائبة مستندًا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة - آية ٦٢).. ويذكر ابن القيم أنهم نوعان صائبة حنفاء ومشركون . وكانت حران دار مملكتهم قبل المسيح ، ولهم كتب وتأليف وعلوم ، وكان فى بغداد طائفة كبيرة منهم إبراهيم بن هلال الصابىء . وهم لا يكذبون الأنبياء ولا يوجبون اتباعهم ، ويقرون أن للعالم صانعًا مدبرًا حكيمًا منزهًا عن مماثلة المصنوعات ، ولكنهم عاجزون عن الوصول إلى جلالة بدون الوسائط . الذين هم الروحانيون المقدسون المطهرون عن المواد الجسمانية ولهم معلم اسمه (هرمس) .. وفى العراق أقلية منهم ولهم كتاب يسمونه (الكانزابرا) ، أى صحف آدم .

٢ - أهل الذمة[(١)] :

وتعنى فى اللغة الأمان والعهد ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة . وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين ، وهى الأمان كما قال أبو عبيد ، وقوله ذمة أى معاهدون .. وسُمى المعاهد ذميًا لأنه أعطى الأمان على ذمة الجزية التى تؤخذ منه .. وفى التنزيل ﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾ (التوبة - آية ١٠).. قال الذمة العهد . الإل : الحلف .

وتعنى الذمة : الحق ، والحرمة . وهى كل حرمة تلزمك إذا ضيعتها لزمتك المذمة ، وأهل الذمة هم المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيمون فى دار الإسلام على سبيل التأييد[(٢)] . وينظم العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، ج٢ ، (دار المعارف - القاهرة) ، ص١٥١٧ .

(٢) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، م. س. ذ ، ص٢٢ - ٢٣ ويوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع المسلم « بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٤ ، ١٩٨٥ » ، ص٧ ورضوان السيد ، فى المسيحيون العرب دراسات ومناقشات (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١) المسيحيون فى الفقه الإسلامى ، ص٣٨ .

عقد يسمى عقد الذمة ، يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم بشرط بذل الجزية والتزامهم أحكام الملة . وهو عقد مؤبد يكفل لغير المسلمين فى المقابل الأمان والحماية والحرمة .. وبه يصيرون من أهل دار الإسلام ، وقد أجمع الفقهاء على أن اليهود والنصارى والمجوس من أهل الذمة ، واختلفوا فى غيرهم من الصائبة والكفار على ثلاثة أقوال(١) :

قول لا يُجَوِّزُ عقد الذمة لغيرهم ، وقول يجوِّز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين إلا عبدة الأوثان من العرب ، وقول يجوزه لجميع أصناف غير المسلمين بلا فرق بين عربى وغيره .

والقولان الثانى والثالث فى الحقيقة قول واحد لأن الوثنيين العرب لم يكونوا موجودين وقت نزول آية الجزية سنة ٩هـ ، وهم غير موجودين الآن .

والراجح هو أخذ الجزية من عموم الكفار ، وعقد الذمة لهم دون تخصيصها بأهل الكتاب أو من شبهة كتاب ، فالقرآن وإن دل على اختصاصها بأهل الكتاب ، فإن السنة عممتها لجميع الكفار . وقد أخذ النبى الجزية من المجوس وهم عباد النار ، ولم يصح أنهم أهل كتاب ولا كان لهم كتاب . وهم مثل عبدة الأوثان لا فرق بينهم .

والمصطلح الأول ورد فى مواضع كثيرة فى القرآن وهو يشير إلى رابطة علوية وفوقية تربط المسلمين وأهل الكتاب مما يعنى وحدة المشكاة التى صدرت عنها هذه الشرائع ، فيجعلهم أولى الناس باتباع الشريعة الخاتمة ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة – آية ٤٨) .. فالإسلام استمرار للشرائع من قبله ، وأهل الكتاب هم أحق الناس إسراعًا بالاستجابة إليه ، وكان اليهود يستفتحون على الوثنيين بمحمد ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا

(١) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، م.س.ذ ، ص٢٦ ، ٣٠ ، وعابدين بن محمد السفيانى ، دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما ، رسالة ماجستير ، جامعة الملك عبد العزيز – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ص١٠٦ ، ١٠٧ وما بعدها ، وبشكل مفصل راجع ، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م.س.ذ ، ص٢ ، ٩٠ حتى ص١٨ .

مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة – آية ١٠١) .. ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة – آية ٨٩) ..

أما مصطلح أهل الذمة فيعنى تعبيرًا عن علاقة محددة ترتب أوضاعًا قانونية واجتماعية وسياسية لغير المسلمين عبر عقد الذمة .

٣ - نظام الملة[1] :

هو استمرار تاريخى وقانونى لمصطلح « أهل الذمة » إلا أن الأخير هو تعبير عن الخبرة العربية . بينما « الملة » هى تعبير عن الخبرة العثمانية .

وتشير كلمة الملة إلى الدين والشريعة وإلى معظم الدين وجملة ما يجيئ به الرسل وفى التنزيل ﴿ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ (البقرة – آية ١٢٠) .. قال أبو إسحق : الملة فى اللغة سنتهم وطريقتهم ، وفى الحديث « لا يتوارث أهل ملتين شتى » ، ويرتبط مصطلح الملة بالأمة[2] حيث الملة هى أحد مرادفات الأمة فى الاستعمال القرآنى . لكن الملة تعكس الخصوصية الدينية . فبينما يدل مفرد أمة أحيانًا على الجماعة ذات الدين الواحد إلا أن ذلك لا يضطرد بينما يعنى مفرد (ملة) دائمًا الدين فى المرات الخمس عشرة التى وردت فى القرآن الكريم ، وإذا كان مصطلح الذمة كما يؤكد معناه – يركز على الحماية والحرمة والحق ، فإن مصطلح الملة يركز على الانتماء الدينى الذى لا يتعارض مع مفهوم الأمة . وقد قنَّن هذا النظام السلطان أبو الفتوح محمد الفاتح العثمانى (١٤٥١ – ١٤٨١م) حيث نظر لشعوب الدولة العثمانية على أساس الدين لا اللغة أو القومية فى تنظيم روابطهم بالدولة ، ويقضى

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، م. س. ذ ، ص٤٢٧١ – ج٦ .
فى معناها التاريخى والقانونى راجع : أحمد الصاوى ، الأقليات التاريخية فى الوطن العربى « القاهرة : الحضارة العربية للإعلام والنشر – ١٩٨٩) ، ص٢٦ – ٢٨ .

(٢) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة – دراسات فى الفكر السياسى العربى والإسلامى ، م. س. ذ ، ص٥٠ .

نظام الملة بمنح رؤساء الطوائف حق إدارة الشئون الشخصية والعامة لرعاياهم عبر الدولة ، وكان هؤلاء الرؤساء الدينيون ينتخبون من قبل أفراد الملة ويعين البطريرك المنتخب بصورة براءة سلطانية .

وبعد هذا العرض فللمؤلف بعض الملاحظات على التصنيف المصطلحى السابق:

(أ) هو تصنيف يتم على أساس الانتماء الدينى ، بحيث يأخذ صورة مسلم / غير مسلم الذى قد يكون (يهوديًا ، نصرانيًا ، مجوسيًا ، صابئًا)[١] .

(ب) إذا كانت المصطلحات تعبيرًا عن الرؤية الحضارية لمجتمع فإن هذه المصطلحات تعبر عن قبول الحضارة الإسلامية لمشروعية وجود الآخر المخالف فى الدين والعقيدة ، ولم يكن ممكنًا تصور احترام وجود الآخر لولا أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد اعترفت نسبة الاختلاف بين البشر ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ (هود – آية ١١٩) . وأنها لازمة للبشر .

(جـ) بينما عبر مصطلح أهل الكتاب عن رابطة مشتركة تجعل العلاقة مع من يوصفون بهذا الوصف علاقة خاصة (حل ذبائحهم ونسائهم) هى أرجى لدخولهم فى الإسلام ، نجد تعبير « أهل الذمة » و« نظام الملة » يعكسان أوضاعًا قانونية وسياسية واجتماعية لغير المسلمين حتى ولو لم يكونوا من أهل الكتاب . ويستخدم الباحثون المعاصرون عادة اصطلاح غير المسلمين[٢] ليشير إلى أولئك الذين لا ينتمون للدين الإسلامى حتى لو كانوا وثنيين .

(١) القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع المسلم ، م. س. ذ .

– فهمى هويدى ، مواطنون لادميون ، موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين « القاهرة – دار الشروق – ط١ – ١٩٨٥ – ١٤٠٥هـ » .

– محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة : دار الشروق ، ط٧ ، ١٤١٠هـ ، ١٩٨٩) ، وله الأقباط والإسلام حوار ١٩٨٧ (القاهرة : دار الشروق – ط١ – ١٩٨٧ – ١٤٠٧هـ) حيث يستخدم مصطلح غير المسلمين .

(٢) ابن منظور الإفريقى ، لسان العرب ، م. س. ذ ، ص٤٩٢٠ – ج٦ .

٤ - مصطلح الموالى :

روى ابن سلام كما يشير لسان العرب[١] أن المولى له مواضع أربعة فى كلام العرب ، منها : المولى فى الدين ، وهو الولى وذلك قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ (محمد-آية ١١) . المولى : بمعنى العصبة ، ومنه قوله ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي ﴾ (مريم-آية ٥) .. والمولى بمعنى الحليف وهو من انضم إليك فعز بعزك وامتنع بمنعتك .

والمولى: المعتق انتسب بنسبك ولهذا قيل للمعتقين « الموالى »، وقال : « المولى » المعتق ؛ لأنه ينزل منزلة ابن العم يجب عليك أن تنصره وترثه إن مات ولا وارث له ، وقد جاء اللفظ فى السنة ، ففى الحديث « من أسلم على يد رجل فهو مولاه » . وجاء فى القرآن بمعنى الورثة ، كما فى قوله تعالى ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ﴾ (النساء-آية ٣٣) ، فالمعنى الذى تدل عليه اللغة أن مصطلح المولى هو تعبير عن علاقة اجتماعية ترتب حقوقًا وتلزم بواجبات ؛ ولذا ذهب بعض الباحثين إلى دلالتها العقدية فذكر فى تعريفه « بأنه عقد يشبه عقد الإخاء الذى عقده النبى صلَّى الله عليه وسلَّم بين المهاجرين والأنصار ، والمهاجرين بعضهم من بعض والأنصار بعضهم من بعض ، وحقيقته أن يتفق رجل أسلم من غير العرب عادة مع أسرة عربية أن تعقل (دفع الدية) إذا جنى ويدخل فى الأسرة كواحد منها ، وعقد الموالاة داخل فى عموم النصوص الدالة على العقود التى تثبت المؤاخاة بين المسلمين تثبيتًا لوحدتهم ، وقال صلَّى الله عليه وسلَّم : « الولاء لحمة كلحمة النسب »[٢] ، وذكر ابن خلدون أن اللحمة الحاصلة من الولاء مثلة لحمة النسب ؛ لأن ثمرته كثمرة النسب من النعرة والقود (القصاص) وحمل الديات وسائر الأحوال[٣] .

مثل عرفجة بن هرثمة فى ادعائه نسب قبيلة « بجيلة » ، فلما ولاه عمر عليهم سألوه الإعفاء منه لأنه ملصق أو لزيق ، وذكر ابن خلدون نوعًا فريدًا من الولاء

---

(١) أبو زهرة (الشيخ) ، الوحدة الإسلامية ، (القاهرة : دار الفكر العربى - ١٩٧٦هـ-١٣٩٦هـ)، ص١١٢ - ١١٧ .

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، (مصر : المكتبة التجارية - مصر - د.ت) ، ص١٣٠ - ١٣١ .

لا للقبائل ، وإنما للدول كالأتراك فى دولة بنى العباس . والبرامكة (الفرس) قبلهم[١] . فالموالى الذين هم أهل البلاد المفتوحة من غير العرب هم الذين قبلوا الإسلام دينًا فأعتقهم إسلامهم ، وصاروا أحرارًا ، ودُوِّنوا فى دواوين المسلمين ضمن القبائل الذين أسلموا على أيديها . للحديث « من أسلم على يد رجل فهو مولاه » وهى رابطة مبناها العقيدة . وعادة ما يطلب الموالى أن يكون ولاؤهم لمن أسلموا على يديه ؛ لأن رابطة التحول إلى الإسلام تفرض وشائج معنوية عميقة بين من أسلم حديثًا وبين من دعاه إلى الإسلام ، فيكون عقد الموالاة انعكاسًا ماديًا وواقعيًا للروابط العميقة بينهما . وإذا لم يطلب المولى أن يدون ضمن قبيلة فإن ولاءه يكون للمسلمين عامَّة .

واستنادًا إلى ديناميات التفاعل الاجتماعى بين الشعوب ، فإن عقد الموالاة كان تعبيرًا عن عملية من عمليات الاندماج الاجتماعى (Social-Integration) الرائعة التى تبادلت فيها جماعتان التأثير والتأثر بحيث قبلا معًا إمكان التنازل المشترك عن بعض خصائصهما لإنتاج خصائص مشتركة جديدة[٢] . ولم يكن ذلك ممكنًا بدون المفاهيم القرآنية والنبوية التى رسخت مبادئ الأخوة القائمة على الانتماء للإسلام وللعقيدة لا للجنس ، ويكفى تذكر قول عمر حين أراد أن يختار من يخلفه فقال : « لو كان سالم مولى أبى حذيفة حيًا لوليته » ، ولفظ الموالى وإن كان يغلب إطلاقه على أهل فارس إلا أنه يشير إلى غير العرب بالمعنى الواسع ، فهو يطلق على الكرد ، والبربر ، والزنج ، والنبط ، وغيرهم ممن أسلموا ، ويمكن للمؤلف أن يقرر أن تعبير الموالى هو تعبير توحيدى حيث يشير إلى علاقة التماسك والاندماج داخل الجسد الاجتماعى الإسلامى على أساس عقدى وعقيدى تقرره إرادتان . إرادة من يقر الدخول فى الإسلام وإرادة المجتمع المسلم .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) سعد الدين إبراهيم ، تأملات فى مسألة الأقليات ، م. س. ذ ، ص٤٦ .

٥ - مصطلحات شعوبية :

- ومع انحسار قيم الخبرة النبوية والراشدة فى الممارسة سيتراجع هذا المصطلح لتبدو فى الأفق الاجتماعى الإسلامى مصطلحات أخرى تؤكد الانتماء للعرق والجنس القومية .

من هذه التعبيرات مثلاً ، تعبير الزنج ، والترك ، والفرس ، والديلم .. وتعبيرات أخرى مثل : المولدين[1] : أى نتاج الزواج بين العرب والموالى وكذلك تعبير « الأبناء » ، ويبدو أن إطلاق تسمية المولدين على هذا الصنف من الناس قد ولدت لديهم شعورًا نفسيًا بالانتقاص ، فأطلقوا على أنفسهم الأبناء ، وهى تسمية كان ملوك الفرس يطلقونها على أبنائهم ، وهذه دينامية دفاعية فى علاقات الجماعات ببعضها ، مما يؤكد أن العلاقة بين الجماعات فى المجتمع الإسلامى قد بدأت تأخذ شكل انقسام رأسى له طابع صراعى بحيث يمكن إدخاله تحت ديناميات علاقة الأقلية بالأغلبية فى العصر الحديث ، وأطلق تعبير آخر أكثر إثارة للنعرة العصبية والقومية وهو تعبير « الهجين » للدلالة على نتاج التزواج بين العرب والإماء غير العربيات ، وقد وجدت مسميات أشد إيغالاً فى التعبير عن الدلالة العرقية مثل « الحمر » إذ يشير إلى لون بشرة الفرس ، كما عثرت على تعبير « الجوالى » ، و« الجالية » وهى مفرد جوالى ، وقد وردت عند أبى يوسف بمعنى الجزية حيث ذكر أو يوسف فى مقدمة الخراج « إن أمير المؤمنين سألنى أن أضع له كتابًا جامعًا يعمل به فى جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالى » - أى الجزية التى تؤخذ من غير المسلمين ، وفى فتوح مصر لابن عبد الحكم « فإن كانت فيها جالية قسمو عليها بقدر احتمالها » ، واللفظ محتمل لأن يكون تعبير الجالية عند ابن الحكم بمعنى أهل الذمة وقيل لأهل الذمة الذين أجلاهم عمر بن الخطاب عن جزيرة العرب جالية . ثم نقلت هذه

---

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط١٠) ، ص١٢-١٤ ، ج١.

اللفظة إلى الجزية التى تؤخذ منهم ثم استعملت فى كل جزية تؤخذ وإن لم يكن صاحبها جلا عن وطنه[١] .

ويبلغ الارتكاس الاجتماعى غايته ببروز مصطلح الشعوبية الذى عكس أبعادًا صراعية حادة فى المجتمع الإسلامى بين القوميات غير العربية خاصة الفارسية وبين العرب ، ومصطلح « الشعوب » الذى تنسب إليه الشعوبية كان معروفًا فى زمن مسروق وهو تابعى .. فعن عبيد الله بن رواحة قال : « كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثنى أن رجلاً من الشعوب - يعنى الأعاجم - أسلم ، وكانت تؤخذ منه الجزية ، فأتى عمر بن الخطاب ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أسلمت والجزية تؤخذ منى . فقال: لعلك أسلمت متعوذًا . فقال : أما فى الإسلام ما يعيذنى ؟ قال : فكتب أن لا تؤخذ منه الجزية » ، واللفظ مأخوذ من الشعوب وهو جمع شعب وهو جيل الناس وهو أوسع من القبيلة وأشمل ، ويذهب أحمد أمين فى « ضحى الإسلام » إلى أن تفسير الشعوب بالعجم والقبائل بالعرب هو تفسير شعوبى وضعه أعجمى ليستدل به على أن العجم أفضل من العرب لأن الله قدمهم فى الذكر[٢] .

ولا يوافق على التفسيرات التى فسرت الشعوب بالعجم ؛ لأن غالب التفسيرات تذهب إلى أن الشعوب هم النسب البعيد ، والقبائل النسب القريب ، بينما يذهب رأى آخر إلى أن الشعوب تعبير عن رابطة تقوم على أسس جغرافية واقتصادية ؛ لذا أطلق اللفظ على العجم ؛ لأنهم لا يكادون ينتسبون إلى أب قديم ، بل يكتفون بالانتساب إلى الأمكنة والصنائع[٣] وهذا ما يرجحه المؤلف . فلفظ شعب كدلالة على

---

(١) راجع فى معنى الجالية :
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الخراج ، تقديم الفضل شلق ، (بيروت دار الحداثة - ط١ - ١٩٩٠) ، ص٩٦ . ضمن مجموعة كتب الخراج بعنوان : فى التراث الاقتصادى الإسلامى .
- ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها (بغداد : مكتبة المثنى - طبع فى ليدن ١٩٢٠) ، ص١٥٣ .

(٢) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية - ط١٠ ، د. ت) ، ج١ ، ص٧٥ .

(٣) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، م. س. ذ. ، ص٢٧-٣١ .

من لا ينتسبون إلى روابط الدم كان معلومًا كتعبير عن حقيقة اجتماعية وسياسية وإن جُهل أصله اللغوى . وبالتالى فإطلاقه على العجم بهذا المعنى لم يكن يحمل أى دلالة شعوبية ، ولكن حين توجد حركات اجتماعية وسياسية فى أى مجتمع فإنها تنزع إلى تدعيم أفكارها من خلال تلمس تأويلات توافق هذه الدعوة خاصة وإن كان ذلك نصوصًا قرآنية ؛ فلذا حين ظهرت الشعوبية فى العصر العباسى الأول عمدت إلى النص ، واستدلت به على أفضلية العجم على العرب لتقدم كلمة الشعوب فى الذكر، لكنها لم تضع هى تفسير الشعوب بالأعاجم أو الموالى .. كما فسره ابن عباس فيما يرويه عنه عطاء ، فسر الشعوب بالموالى[1] . وفسّر سفيان الثورى (المخاليف) وهى الوحدة الاجتماعية فى اليمن بالشعب ، لأن أساس الاجتماع البشرى فى الجنوب كان يقوم على أسس دينية أولاً ثم تطور إلى أسس اقتصادية . وهذا حاسم فى دلالة الشعب على من لا يكون أساس اجتماعهم الدم ، ويذكر أحمد أمين فى ضحى الإسلام أن نزعات ثلاث سادت العصر العباسى الأول من حيث موقفهم من المسألة العرقية والقومية :

الأولى : فضلت العرب ، والثانية : ساوت بين العرب وغيرهم من الأقوام ، والثالثة : حقّرت شأن العرب وحطت من قيمتهم وقيمهم وفضلت غيرهم من الأمم عليهم . وساق كل منهم حججه التى يدعم بها رأيه ، وأطلقت الشعوبية بالأساس على الفرقة الثانية التى تساوى بين العرب وغيرهم ، فهم يقولون « بالشعوب » أى لا فرق بين الشعوب من عرب وغيرهم فى الشرف والخسة ولذلك يقول فى « العقد الفريد » الشعوبية وهم أهل التسوية ، ويقول فى الصحاح « الشعوبية فرقة لا تفضل العرب على العجم » لكن الاسم اتسع ليطلق على الطائفة الثالثة التى تعادى العرب حتى خص بها وغلب إطلاقه عليها . وقال فى اللسان « الشعوبى هو الذى يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم »[2] .

(١) إسماعيل بن كثير القرشى (أبو الفداء) ، تفسير القرآن العظيم (القاهرة : إحياء الكتب العربية - د.ت) ج٤ ، ص٢١٧ حيث يفسر الشعوب ببطون العجم ، والقبائل ببطون العرب.

(٢) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م.س. ذ ، ص٥٠ - ٥٦ .

ويمكن أن نسجل بعض الدلالات حول مصطلح « الشعوبية » :

(أ) أن الشعوبيين استخدموا مبادئ الدين الإسلامى لتأكيد مبدأ المساواة بين الأجناس المكونة للأمة الإسلامية حيث يكون التفضيل معياره التقوى والعمل الصالح بصرف النظر عن الجنس أو اللغة أو الدين .

(ب) أنهم أثاروا قضية العلاقة بين العروبة والإسلام ، وفصلوا بينهما حيث قالوا إن الإسلام ليس دينًا خاصًا بالعرب ، ولكنه دين لكل من ينتسب إليه ، ولم تكن هذه القضية قبل أن يثيرها الشعوبيون محلاً لبحث ، فقد كان الامتزاج بين العروبة والإسلام إلى حد لا يمكن للعقل المسلم أن يجعل لأحدهما دلالة منفصلة عن الآخر . وكان اعتزاز كل المسلمين بهما معًا ، لذا يصح الاستنتاج بأن دعوة الفصل بين العروبة والإسلام هى دعوة شعوبية بالأساسس ، وقد يكون الشعوبيون هم أول من أحدث هذا الفصل فى الأمة .

(جـ) أن الدعوة الشعوبية الموجهة ضد العرب والعروبة قد اجتذبت أقوامًا لا ينتسبون للدين الإسلامى ، لكن أهدافهم الحركية فى التخلص من الحكم العربى أو تحقير العروبة والحط منها تلاقت مع أهداف الشعوبيين ؛ لأن غير المسلمين وإن لم يكن بإمكانهم إزالة حاكمية الدين الإسلامى ، فلا أقل من إزالة حاكمية العرب وقبول نظام حكم أعجمى ينتمى إلى نفس قوميتهم ، فى وقت كان معظم غير المسلمين لا يزالون أعاجم .

وفى العصر الحديث نجد غير المسلمين يرفضون الإسلام بدعوى الفصل بين العروبة والإسلام ولكن من منطلق مختلف ، حيث كان الشعوبيون القدامى يحاولون فصل العروبة عن الإسلام لتدعيم القومية الشعوبية « الفارسية » بوسائل دينية ، بينما الشعوبيون المحدثون يفصلون بين العروبة والإسلام لتدعيم القومية العربية كعرق ، فكلاهما يستخدم الانتماء العرقى فى مواجهة الانتماء للإسلام ولكن باستخدام تكتيكات مختلفة تتفق وطبيعة العصر والموقف .. فالشعوبيون القدامى استخدموا المنطق الدينى لتأكيد الفصل بين العروبة والإسلام ولتقوية الانتماء

العرقى الفارسى ، أما الشعوبيون المحدثون فقد استخدموا الأفكار العلمانية التى تجعل أساس الانتماء القوم والوطن فى مواجهة الانتماء للدين ، وأنهما بالضرورة متعارضان كأثر من تأثير الفكر الغربى على العقل العربى غير المسلم على وجه الخصوص لتهيؤه النفسى لذلك ، حيث يشعر بالرغبة فى الانتماء للعالم الغربى على المستوى الفكرى والنفسى وينظر للنموذج العلمانى الغربى على أنه النموذج المثالى ؛ لأنه لا يجعل الدين معيارًا للتمييز ، كما أن تبنى أفكار النموذج العلمانى الغربى كما هى ستمكن غير المسلمين من إدارة صراعهم فى عالمهم الإسلامى بشكل أكثر كفاءة وتحقيقًا لمصالحهم باستبعاد الدين الإسلامى من الحياة والذى سيجعلهم كما يتصورون مواطنين من درجة أدنى .

(د) أن القومية واقعة نفسية[1] وأنها لا ترتبط بتطور اجتماعى وسياسى معين.. والحالة الشعوبية هى تعبير عن واقعة قومية رغم أن ذلك فى العصر العباسى الأول ، وإذا كانت القومية فى العالم الغربى قد ارتبطت بانهيار الإقطاع وبداية ظهور الرأسمالية والأفكار العلمانية ، فإن ذلك لا يعنى أن التعبير القومى هو فقط التعبير الذى عرفه العالم الغربى ، أو أن الأفكار القومية تشترط لظهورها درجة من درجات النمو الاقتصادى والاجتماعى . فحيث توجد مجموعات عرقية متعددة فى مجتمع (ما) ، فإن التعبير القومى يمكن أن يظهر إذا تعصبت إحداها فى مواجهة الأعراق الأخرى . وكما يقول شاندل ، فإن القومية لا تتحقق عندما تولد الأمة ، ولكنها تتحقق عندما تتهدد الأمة بالفناء . وبانحسار التطبيق الإسلامى الذى يعلى من شأن الرابطة الدينية ويوظف فى إطارها الانتماءات الأولية كالانتماء للجنس أو القوم عادت العصبية القومية فى الظهور مرة أخرى والتى كان لها تأثيرها الخطير على الجسد الاجتماعى الإسلامى ، حيث كانت هذه العصبية الجاهلية

---

(١) كمال السعيد ، قراءة جديدة فى وثيقة المدينة ، منبر الشرق ، ع١ ، رمضان ١٤١٢- مارس ١٩٩٢ ، ص١٢٢ ، على شرعتى ، العودة إلى الذات ، م. س. ذ. ، ص١٨٠ - ١٨٢ .

ومن وجهة نظر أخرى متأثرة بالمفهوم الغربى راجع :

محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤-١٩١٤) ، (القاهرة : الأنجلو المصرية - ١٩٨٥) ، ص٢٤٦ .

مرتعًا للأفكار الباطنية غير الإسلامية . ومرتعًا ظهرت فيه الفرق الإسلامية التى كانت عاملاً جديدًا من عوامل تفتيت وتجزئة الأمة الإسلامية ، وقد عثرت على نص خطير فى « الفَرْق بين الفِرَق » يقول : والذين يروج عليهم مذهب الباطنية أصناف العامة الذين قُتِلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والأكراد وأولاد المجوس . والصنف الثانى الشعوبيون الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتمنون عودة الملك إلى العجم .. والصنف الثالث أغنام بنى ربيعة من أجل غيظهم على مضر لخروج النبى منهم ، ولهذا قال عبد الله بن خازم السلمى فى خطبته بخراسان أن ربيعة لم تزل غضابًا على الله مذ بعث نبيه من مضر ومن أجل حسد ربيعة لمضر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب طمعًا فى أن يكون فى بنى ربيعة كما كان من بنى مضر نبى[1] .

فانظر كيف كان التعصب القومى الجاهلى متأصلاً فى النفس العربية والأعجمية معًا . وأنه كان ولايزال يتأجج فى النفوس فترك آثارًا خطيرة على التكامل القومى للمجتمع الإسلامى إلى حد يمكن القول إن العامل القومى والصراع الذى دار بسببه فى العالم الإسلامى كان أحد أهم أسباب ضعف الأمة الإسلامية .

٦ - مصطلحات تعبر عن الاختلاف الدينى :

عرف الفكر السياسى الإسلامى مصطلحات أخرى مثل الفرقة ، والمذهب ، والطائفة كتعبيرات عن الاختلاف الدينى والعقائدى .

الفرقة : مادة فرق فى لسان العرب ، هى تشير إلى الانقسام فهى خلاف التجمع والتوحد إلا أنه يقول فرق للصلاح ، وفرق للفساد ، ويقول والفرق والفرقة والفريق . الطائفة من الشىء المتفرق ، والفرقة طائفة من الناس[2] .

أما الطائفة : فهى جزء الشىء ، وقيل هى الجماعة من الناس وتقع على الواحد من الناس .. وفى حديث « عمران بن حصين » وغلامه الآبق « لأقطعن منه طائفًا » أى بعض أطرافه ، والطائفة القطعة من الشىء[3] .

---

(١) عبد القاهر البغدادى ، الفَرْق بين الفِرق ، (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ط١ ، ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م) ، ص٢٨٥ – ٢٨٦ .

(٢) ابن منظور الأفريقى ، لسان العرب ، م . س . ذ ، ج٥ ، ص٣٣٩٧ – ٣٤٠٢ .

(٣) ابن منظور الأفريقى ، نفس المرجع ، ج٤ ، ص١٧٢٣ .

أما المذهب : فهو المعتقد الذى يذهب إليه[١] .

وتستخدم الفِرقة للدلالة على الانشطار المذهبى داخل الدين الإسلامى وذلك للحديث : **« افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة . وستفترق امتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار إلا واحدة . قالوا : من هى يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابى »[٢] .**

فالحديث يدل على أن هذه الفرق تعبير عن انقسام يخالف الجماعة ويمزقها لاتباع أصحابها الأهواء . ووصف الحديث أصحابها بأنهم من أهل النار .

ويذهب قاموس العلوم الاجتماعية[٣] هذا المذهب فى تعريفه للفرقة الدينية فيقول : « يستخدم هذا المصطلح للدلالة على فرقة تدين بمعتقدات خاصة فى داخل الإطار العام لديانة (ما) كفرقة القرائين فى الديانة اليهودية وفرقة الجعفرية فى جماعة الشيعة ، وأرجع ظهور الفرق الدينية الإسلامية إلى تسرب العقائد التى كانت سائدة قبل الإسلام إلى أصحاب هذه الفرق ، فظهروا بآراء غالية غريبة عن الدين الإسلامى مثل العلوية النصيرية فى شمال غرب سوريا ، والشيعة فى العراق ، والسنية فى إيران ، أما المذهب فهو تعبير عن اختلاف فقهى حول المسائل الاجتهادية « النصوص الظنية » فى الكتاب والسنة ، وهى مذاهب تعبر عما يسمى باختلاف التنوع الجائز والمشروع حول المسائل ذات الطبيعة الخلافية فى الدين الإسلامى . وقد تكونت هذه المذاهب وفق قواعد الاجتهاد الشرعى الصحيح ، وأشهرها المذاهب الأربعة الكبرى (المذهب الحنفى ، والمالكى ، والشافعى ، والحنبلى) ، واندثرت بقية المذاهب والتى كانت قد وصلت إلى ثلاثة عشر مذهبًا ، ولذا يعد وصف الحنابلة ، والشافعية إلا وصفًا يعكس التعددية الإيجابية المشروعة فى الأمة .. ومن الخطأ وصفهم بأنهم فرقة أو أقلية .

* * *

(١) ابن منظور الأفريقى ، نفسه ، ج٣ ، ص١٥٢٣ .

(٢) رواه الإمام أحمد ، والترمذى ، وأبو داود بألفاظ مختلفة .. راجعها فى : عبد الرحمن بن الجوزى ، تلبيس إبليس ، (بيروت : دار الكتب العلمية – د. ت) ، ص١٨ .

(٣) مجموعة علماء تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور ، قاموس العلوم الاجتماعية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) ، ص٤٥١ .

المبحث الثانى
الأقلية فى الفكر السياسى الإسلامى
المصطلح والقضايا

المصطلحات هى البنية الأساسية التى يقوم بناء العلم عليها ، - وهى تثير مشكلات عديدة بعضها متصل بوضعها واختراعها وبدء نشأتها وبعضها الآخر متصلُ بنقلها وترجمتها المؤلف يتبنَّى قبول المصطلحات التى تتضمنها اللغة العربية كوعاء للتعبير والاتصال حتى ولو لم تكن هذه المصطلحات قد عُرفت تاريخيًا بالشكل المتعارف عليه اليوم ، والأقلية كمصطلح معاصر لم تعرفه الحضارة الإسلامية بنفس دلالته المستخدمة فى العلوم الاجتماعية اليوم ، لكن لشيوعه فإننا نقبله ونعيد بناءه وتعريفه بما يتفق وخصوصيَّة هذه الحضارة . ولأن خطر الفرق الخارجة على إجماع الأمة والمنتسبة للإسلام كان هُو مصدر التهديد للأمن القومى وللهوية فى الدولة والمجتمع الإسلامى فإن هذه الدراسة قد اعتبرت هذه الفرق أقليات وألحقتها بالأقليات غير المسلمة على خلاف ما هُو شائع إذ ينظر إليه على أنها أقليات إسلامية .

أولاً : مصطلح الأقلية فى الفكر السياسى الإسلامى

الفكر السياسى الإسلامى لم يعرف مصطلح الأقلية بدلالته الحديثة كما يعبر عنها فى العلوم الاجتماعية . ولكن كلمة « الأقلية » تتضمنها مفردات اللغة ، ويستخدمها مفكروها كتعبير عن الاستثناء والجزئية أو مباينة الغالب والكثرة . فالشاطبى يقول : (الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تنقضه الأفراد الجزئية « الأقلية »)[١] . وتشير معاجم اللغة إلى مادة « قلل » التى اشتقت منها كلمة الأقلية ، فيحدثنا لسان العرب فيقول : « قلل » : القلة خلاف الكثرة . والقل خلاف الكثر وقوم قليلون ، أقلاء ، قلل ، قليلون ويكون ذلك فى قلة العدد ورقة الجثة ، وقوم قليل أيضًا قال تعالى ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً

(١) الشاطبى : الموافقات ، م. س. ذ ، ج٣ ، ص٣٦٣ .

فَكَثَّرَكُمْ ﴾ (الأعـراف - آية ٨٦) . القل : القلة مـثل الذل ، الذلة . وفى حـديث ابن مسعود « الربا وإن كثر فهو إلى قل ». معناه إلى قلة .

ويقول لبيد :

كل بنى حرة قصيرهـم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ قل وإن أكثرت من العدد

والقليل من الرجال : القصير الدقيق الجثة .. وامرأة قليلة كذلك . ورجل قُلٌّ : قصير الجثة . والقل من الرجال الخسيس الدين[1] ويقال هو قُلّ ابن قل أى لا يعرف هو ولا أبوه ، قدم علينا قُلُلٌ من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين . وقلة كل شىء رأسـه ، والقُلّة أعلى الجـبل . وقلة كل شىء أعـلاه ، وخص بعضـهم به أعلى الرأس والسنام والجبل ، ويشير معجم القرآن الكريم[2] إلى أن الكلمـة فى القـرآن تشير إلى النقص كقوله تعالى ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (البقرة - آية ٢٤٩) . وقوله تعالى عن فرعون: ﴿ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴾ (الشعراء - آية ٥٤) .

وبالتأمل فى الدلالة اللغوية للمادة التى اشتقت منها كلمة أقلية نلحظ بعض الدلالات : استخدمت الكلمة للتعبير عن دلالة كمية تقابل الأكثر . ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ ﴾ (الأعراف - آية ٨٦) . وأنها استخدمت لتعبر عن دلالة كيفية لا تجعل العدد معيارًا لها كمًا فى حديث ابن مسعود « الربا وإن كثر فهو قُلٌّ » وكما فى بيت لبيد :

كل بنى حرة قصيرهـم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ قل وإن أكثرت من العدد

فالقلة هنا تعبير عن حالة كيفية العدد المجرد ليس معيارًا لها ، وقد تكون تعبيرًا عن حالة كيفية خالصة كما فى تفسير القُملّة بأعلى الشىء . وهذا كما فى التعبير القرآنى ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالاً ﴾ (الأعـراف - آية ٥٧) . أى حـملت وارتفعت ، وتشير الكلمة إلى تجمع الأشتات المتفرقين من أصول عرقية متعددة ،

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، م. س. ذ ، ج٥ ، ص٣٧٢٦ - ٣٧٢٩ .

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ، ج٢ ، (١٤٠٠هـ - ١٩٩٠) ، ص٩١٢ ، ٩١٣.

وهو ما يشير إلى نفس الدلالة التى يشير إليها المصطلح فى العلوم الاجتماعية ، وهذا واضح جداً فى قوله « قدم علينا قُلّلٌ من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين » ، ولكن التأمل فى السياق القرآنى يفتح لنا آفاقًا أوسع للفهم ، ففى القرآن الكريم نجد أن المادة استخدمت عدة مرات :

– فى مقابلة كلمة « ثُلّة » لتدل على تعبير كمى فى سياق كيفى فى قوله تعالى : ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴾ (الواقعة – الآيتان ١٣، ١٤) . فالقلة هنا لا تعنى النقص وإنما هى تعنى التمييز والارتقاء والسبق .

– وألحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسة تعبر عن الاستضعاف . كما فى قوله تعالى ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ ﴾ (الأنفال – آية ٢٦) .

– كما تقدم عليها ما يزيدها بيانًا وهى كلمة « شرذمة » فى إطار سياق اجتماعى وسياسى يعكس أكثر الحالات تعبيرًا عن مفهوم الأقلية ، كما تذهب إليه الدراسات الاجتماعية الحديثة فى قوبه تعالى حكاية عن فرعون فى وصفه لقوم موسى بعد أن خرجوا من مصر بقوله : ﴿ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴿٥٤﴾ وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ ﴾ (الشعراء – آية ٥٤) .

ويميل الباحث لافتراض أن كلمة « شرذمة قليلون »[1] فى هعذا السياق تعكس الدلالة السياسية والاجتماعية لما يشير إليه مصطلح الأقلية من وجهة نظر الأغلبية (السلطة الحاكمة) . حيث تسود بينهما علاقة صراعية استخدمت فيها أدوات القهر المعنوى والمادى بقصد استئصال الأقلية ومحوها من الوجود . وربما يدفعنا ذلك إلى أن نؤكد العلاقة بين طبيعة النظام السياسى وبين ممارساته تجاه الأقلية ، حيث يميل النظام الفرعونى[1] « الاستبدادى » إلى عدم التسامح مع الأقلية التى تقع

(١) النموذج الفرعونى ليس حالة بفرعون موسى ، وإنما يشير أكثر إلى الأنظمة الاستبدادية بحيث يمكن أن نُصنِّف تحت النموذج الفرعونى كل حالة يجنح فيها النظام إلى محاولة استئصال المخالفين له . ويمكن أن يوضع فى مقابل هذا النظام الفرعونى النظام الإسلامى الذى يقبل وجود المخالف ويقنن وجوده ويحترمه .

تحت سلطانه وقد يجنح إلى حد العمل على استئصالها ، ويمكن للمؤلف أن يذهب إلى القول بأن تطبيقات فرض التكامل القومى (National - Integration) بمعنى سحق وعدم الاعتراف بالولاءات الأولية والتحتية لصالح الأيديولوجية الواحدة التى تفرضها الأنظمة الثورية فى العالم الثالث هى تعبير عن ممارسة تدخل فى إطار « النموذج الفرعونى » الذى يؤمم الولاءات الأولية والهويات الفرعية لفرض نموذج أيديولوجى فوقى ومصطنع بدعوى التكامل القومى .

– فكلمة « الاستضعاف » وهى مصطلح قرآنى هى أكثر تعبيرًا عن مصطلح الأقلية ولكن من حيث رؤية هذه الأقلية لنفسها تجاه الجماعة الحاكمة التى توصف عادة فى القرآن «بالاستكبار» حين يكون الصراع بين الأقلية والأغلبية حول المبدأ(١) .

– كما أن التعبير القرآنى يستخدم القلة للتعبير عن النقص العددى لكن لا يجعل من مجرد النقص العددى مثارًا للاحتقار أو مبررًا للتقليل من الشأن ، بل الغالب أن القلة تستخدم فى السياق القرآنى للتعبير عن المدح والتقدير . وهذا ما يؤكد أن التصور القرآنى لا يجعل من المعيار العددى المجرد مقياسًا لترتيب أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية متميزة باعتبار أن هذا التمييز تعبير عن الحق الذى يمثله الإسلام . فتعبير القلة أو وصف جماعة « بالقلة » أو « الكثرة » هو وصف محايد حتى يأتى وصف يحدد طبيعة هذه الكثرة أو القلة ، وهو ما يطلق عليه المؤلف « التعبير الوظيفى للعدد » ، ويذهب الباحث إلى استخدام مصطلح « الأقلية »(٢) للتعبير عن هذا التعدد الثقافى أو العرقى لجماعة من البشر فى مواجهة جماعة أخرى تعبر عن الأكثرية ، أو تعبر عن التميز فى سلم الترابط الاجتماعى والسياسى ، فالكلمة عربية ، وتم استخدامها سواء فى اللغة أو فى

(١) راجع الدراسة ، ص١٥ .

(٢) يذهب سعد الدين إبراهيم إلى تفضيل مصطلح « الجماعة الإثنية » راجع :
تأملات فى مسألة الأقليات ، م. س. ذ ، ص٦٤ ، وسميرة بحر ، مدخل لدراسة الأقليات (القاهرة : الأنجلو – ١٩٨٢) ، ص٧ . حيث عبرت عن الأقليات « بالأقليات الأثنية » ونيفين مسعد تفضل استخدام مصطلح الأقلية وتنتقد مفهوم الجماعة الإثنية . راجع الأقليات والاستقرار السياسى ، رسالة دكتوراه منشورة ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ص١٢ .

القرآن لتعبر عن نفس الدلالة الحديثة ، لكن مصطلح الأقلية يحتاج إلى تحديد يجعله تعبيرًا عن الخصوصية الحضارية الإسلامية ، ويعرف المؤلف « الأقلية » على النحو التالى من وجهة النظر الإسلامية :

« الجماعة التى تعيش داخل المجتمع الإسلامى على سبيل الاستقرار (الدوام) ، ولها حكم شرعى مختلف عن أحكام الجماعة المسلمة أو التى فارقت الجماعة المسلمة بتأويل دينى لا يسوغ » ، فلا يعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية (الفكر السياسى الإسلامى) المستأمنون الذين يدخلون إلى دار الإسلام لضرورات تفرضها طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب ، حيث لا يمكن لدار الإسلام أن تعيش موصدة الأبواب أمام بقية دول العالم . فالحربى يدخل الإسلام للتجارة مثلاً وهو مستأمن ، وينظم العلاقة بين الجماعة المسلمة والأقلية (الحكم الشرعى) لا معيار الكثرة أو القلة العددية . ويقصد بالحكم الشرعى اجتهاد ولى الأمر فى تحديد الأوضاع المنظمة لتواجد غير المسلمين فى المجتمع المسلم بما لا يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة أو نصوصها القطعية[١] ، ويعد أقلية من فارق إجماع المسلمين بتأويل دينى لا يسوغ أى لا تجيزه قواعد اللغة والشرع ، وهذه تسمى الجماعات المخالفة لإجماع الأمة ، ويدخل ضمن هؤلاء : الدروز ، الإسماعيلية ، الغلويون ، البهائيون . وهؤلاء ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم ليسوا منه . بتعبير « عبد القاهر الجرجانى » ، فهم أحق بوصف الردة ، وقد يبدو فى هذا السياق ضروريًا توضيح المقصود بالتأويل الدينى السائغ[٢] . أى التفسير الذى تحتمله قواعد اللغة العربية وقواعد الأصول فى فهم الشريعة[٣] ، وهو الذى التزمت به الأمة فى فهمها للكتاب والسنة ، بحيث يؤدى الخروج على هذه القواعد إلى انتهاك النص والخروج عن مقصوده . ونسوق لذلك بعض الأمثلة: أورد مسلم فى مقدمة صحيحه عن جابر الجعفى (شيعى رافضى)[٤]

(١) راجع المدخل الأصولى لهذه الدراسة ، ص١٩ .

(٢) ابن تيمية ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، مجلد ٢٨ ، ص٤٨٦ .

(٣) راجع الشاطبى ، الموافقات ، م. س. ذ ، ج٢ ، ص٦٤ وما بعدها .

(٤) مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم بشرح النووى – المجلد الأول (القاهرة : دار الشعب ، ١٣٩هـ، ص٨٦ ، راجع أمثلة لتأويلهم الذى يهدر النص .

أنه فسّر قوله تعالى ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي ﴾ (يوسف - آية ٨٠) . فقال جابر : لم يجئ تأويل هذه الآية لأن الرافضة تقول إن عليا فى السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادى مناد من السماء - يريد عليا - أن أخرجوا مع من خرج من ولده . فهذا انتهاك للنص وخروج عن مقصوده إذ الآية فى إخوة يوسف ، وتأويل مانعى الزكاة قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ (التوبة - آية ١٠٣) . أنها خاصة بمحمد عليه الصلاة والسلام فلا يدفونها لخلفائه من بعد من هذا القبيل ، وتأويل الخوارج لقوله تعالى ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ ﴾ (يوسف - آية ٤٠) . على أنه نفى لأى شكل من أشكال حكم البشر رغم أنه ثابت فى آيات عدة كما فى قوله تعالى ﴿ فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ (النساء - آية ٣٥) . أو فى قوله تعالى ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ ﴾ (المائدة - آية ٩٥) .

وللشيعة والباطنية مذاهب فى التأويل عجيبة ، فالنصيرية[١] (العلويون فى سوريا) وهم باطنية يقولون الصلوات الخمس هى على ، حسين ، حسن ، محسن ، فاطمة .. وذكر هذه الأسماء يجزيهم عن الغسل من الجنابة ، وهناك تفسيرات للقرآن أخضعته الفرق لمذاهبها فى الاعتقاد بصرف النظر عن دلالة السياق القرآنى. ويعد « تفسير الزمخشرى » أصدق من ذلك[١] .

* * *

(١) ابن تيمية ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، مجلد ٣٥ ، ص١٤٥ وما بعدها وعن النصيرية « العلويون » راجع أيضًا : لورانت شابرى وآنى شابرى ، سياسة وأقليات فى الشرق أدنى ، الأسباب المؤدية للانفجار ، ترجمة ذوقان قرقوط ، (القاهرة : مكتبة مدبولى ، ط١ ، ١٤١١هـ - ١٩٩١) .

(٢) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية - ط٦) ج٤ ، ص٥٤ ، ٥٥ .

ثانيًا : الفِرَق الخارجة عن إجماع الأمة كتعبير عن الأقليات :

اعتاد الذين يبحثون عن الجماعات المخالفة للأمة الإسلامية أن يركزوا بحثهم على غير المسلمين كاليهود والنصارى والمجوس والصابئة والوثنيين ، لكن أحدًا لم يعر قضية الفرق المنتسبة للإسلام والخارجة عنه كثير اهتمام رغم أنها تمثل أقليات أكثر خطرًا على الإسلام من تلك التى لا تنتسب إلى الإسلام مطلقًا ، وقد اعتاد العلماء حين تصنيفهم لهذه الأقليات « الفِرَق » أن ينطلقوا من الحديث النبوى الشهير « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستتفرق امتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة ، ما أنا عليه وأصحابى » ، كما تعددت تصنيفات العلماء لهذه الفرق « الأقليات » . فالشهرستانى فى الملل[1] والنحل يقول : « كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، والصفاتية ، والخوارج ، والشيعة » . ويقول ثم يتركب بعضها مع بعض ويتشعب عن كل فرقة أصناف تصل إلى ثلاث وسبيعن فرقة ، وابن الجوزى فى «تلبيس إبليس »[2] يذكر أن أصول هذه الفرق : الحرورية « الخوارج » ، القدرية ، الجهمية ، المرجئة ، والرافضة والجبرية . وذكر أن بعض أهل العلم قالوا أصل هذه الفرق الضالة الفرق الست وانقسمت كل فرقة منها إلى اثنتى عشرة فرقة ، فصارت اثنتين وسبعين فرقة، وذكر البغدادى[3] اثنتين وسبعين فرقة منها عشرون رافضة (شيعية) ، وعشرون خوارج ، وعشرون قدرية (ينفون القدر) وعشرون مرجئة ، وثلاث نجارية وبكرية وضرارية ، ويلاحظ المؤلف على التصنيفات بعض الملاحظات :

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، الفرق بين الفرق م. س. ذ ، ص١٥ .

(٢) ابن الجوزى ، تلبيس إبليس ، م. س. ذ ، ص١٩-٢٣ ، وفى معلومات عن هذه الفرق راجع بتفصيل :

- المقريزى ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، م. س. ذ ، ص٣٤٤ - ٣٦١ .
- ابن تيمية ، الإيمان الأوسط ، (القاهرة : - مكتبة الفرقان - د. ت) ص٣٥ وما بعدها .
- أحمد أمين ، ظهر الإسلام (القاهرة : مكتب النهضة المصرية) ج٤ ، ط٦ .

(٣) عبد القاهر البغدادى ، م. س. ذ ، ص٢٢ وما بعدها .

١ - أن التصنيفات تعددت وفقًا لذاتية الباحث حيث شكل توجهه فى تصنيفه قدر إحاطته بالموضوع من ناحية وتأثيرات العصر الذى عاش فيه من ناحية أخرى ، فهذه الفرق لم تظهر كلها فى تاريخ واحد . ولم تتبلور كحركة فى تاريخ واحد أيضًا .

٢ - أن الفرق الأساسية التى لا يخلو منها أى تصنيف هى فرق الشيعة ، والخوارج ، والمعتزلة والتى قد تكون تعبيرًا عن موقف فكرى لفرق متعددة أخرى ، فالجهمية والقدرية يوصفون بأنهم معتزلة ، باعتبار أن المعتزلة كانت تطورًا لأفكار جهم بن صفوان ، والقدرية ، وكان أكثر شيعة العراق معتزلة ، وكذلك شيعة الهند والشام والبلاد الفارسية ، وكثير من الشيعة يتفقون فى العقيدة مع المعتزلة إذ كان كثير منهم شيعة ومعتزلة فى وقت واحد[1] .

وهذه الفرق الثلاث هى التى مثلت تحديًا حقيقيًا للدولة الإسلامية على مستوى الهوية والشرعية من جانب ، وعلى مستوى الاستقرار السياسى والأمن الاجتماعى من جانب آخر ، فالخوارج على سبيل المثال ظلوا يهددون استقرار الدولة الإسلامية تهديدًا خطيرًا حتى بدايات القرن الرابع الهجرى ، والشيعة لم تتبلور كمذهب يعبر عن مجموعة من الأفكار الخاصة بها كما نعرفها اليوم إلا مع دولة بنى بوية التى ظهرت بعد ضعف الدولة العباسية فى عهد الخليفة المستكفى[2] الذى جعل أحمد بن بوية أميرًا للأمراء ، وأنعم عليه بلقب معز الدولة ، وكان يدعى الانتساب إلى ملوك ساسان ، ثم تكاملت أفكار الشيعة مع الدولة الفاطمية التى كانت دولة شيعية باطنية ، ثم بلغ المذهب الشيعى تمامه مع الدولة الصوفية التى اتخذت المذهب الشيعى مذهبًا رسميًا للدولة[3] . والذين يعتبرهم

(١) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، م. س. ذ ، فى مواضع مختلفة ، ص١١٨ ، ص١٠٢ ، ص٩ حيث يربط بين الجهمية والمعتزلة .

(٢) قامت دولة بنى بوية فى بغداد سنة ٣٣٤هـ ، واستمرت مائة عام وأظهروا مذهب التشيع ، أما الدولة الفاطمية فقد تبنت المذهب الإسماعيلى ٣٥٨هـ ، وكانت هذه الفترة أسوأ الفترات التى مر بها العالم الإسلامى من ناحية عدم الاستقرار السياسى .. وراجع المقريزى ، المواعظ ، الاعتبار بذكر الخطط والآثار ، م. س. ذ ، ص٣٥٧ - ٣٥٨ .

(٣) لوثروب ستودارد ونقله للعربية عجاج نويهض تعليقات شكيب أرسلان ، حاضر العالم الإسلامى، (بيروت : - دار الفكر - ط٤ - ١٩٧٣-١٣٩٤هـ) ، المجلد الأول ، ج١ ، ص١٩١ ، وقد عقد فصلاً رائعًا تحت عنوان « إسلام الفرس ومبدأ التشيع » فيه معلومات قيمة عن العلاقة بين القومية الفارسية والتشيع وتطورات المذهب الشيعى فى العالم الإسلامى .

الشيعة أئمة لهم كالحسين ، وزيد بن على ، وجعفر الصادق ، ومحمد الباقر ، ومحمد بن الحسن (ذى النفس الذكية) ، وأخيه إبراهيم كانوا سنة بمعنى أن فقههم يعد تعبيرًا عن الاستمرارية الصافية للرؤية الإسلامية التى عبر عنها التطبيق الراشدى .

أما المعتزلة ، فقد استطاعت التسلل للتأثير على أفكار الخلفاء منذ أواخر عصر الدولة الأموية ، وكان أبرز تعبير عن هذا الاختراق التأثير على أفكار الخليفة المأمون الذى حاول بالقوة فرض الأفكار المعتزلية على الأمة من خلال ما عرف باسم « محنة خلق القرآن » ، ولكن صمود علماء أهل السنة خاصة ابن حنبل قد أدى إلى انتصار فهم الأمة الجامع والمستمر منذ عصر الصحابة ، وقبل واقعة المأمون وفتنة «خلق القرآن» تبنى « يزيد بن الوليد بن عبد الملك » المعروف بيزيد الناقص الفكر الاعتزالى وذهب مذهبهم فى الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعيد والأسماء والأحكام ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، وقد يبدو مثيرًا للالتفات أن يكون « يزيد بن الوليد » هو أول خليفة أموى يتولى السلطة ولا تكون أمة عربية ، فأمة أم ولد وكانت أمة تسمى « سارية بنت فيروز بن كسرى » وكان يعتز بهذا النسب ويتغنى به ويقول :

أنا ابن كسرى وأبى مروان   وقيصر جدى ، جدى خاقان(١)

ويمكن اعتبار هذا الخليفة شعوبيًا بدرجة (ما) لاعتزازه بنسبة الكسروى ، وسوف يلحظ المتابع للتاريخ أن الشعوبية والأفكار الخوارجية سترتبطان لتكريس الانقسام فى جسد الأمة الإسلامية الذى مثله التطبيق العربى للإسلام من خلال التطبيق الراشدى ثم الأموى قبل نهايات الدولة ، ويمكن أن نلحظ أن التحول تجاه

---

(١) أبو الحسن على بن الحسن بن على المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، (القاهرة : دار التحرير للطباعة والنشر ، ج٢ ، ع٢٠٢ حتى ٢١٢ ، ص١٧٣ – ١٧٧ .

الأفكار التى ظهرت فى العصر العباسى بشكل واضح قد بدأ منذ أواخر الدولة الأموية . ومنذ عهد يزيد هذا فإن مروان بن محمد آخر خليفة أموى كان ابن أمة وكان جعديًا نسبة إلى « جعد بن درهم » ، ولا يجد المؤلف تفسيرًا لتأخر مروان ابن محمد عن نصرة « نصر بن سيار » والى الأمويين على خراسان رغم أنه بعث بكتب متوافرة[1] ومنذ أن كانت دعوة أبى مسلم فى خمسين رجلاً فقط . ومنها كتاب صدّره بأبيات من الشعر بليغة تقول :

أرى جَذَعا ، إن يُثن لم يقوَ رائضٌ   عليه فبادر قبل أن يثنى الجذع

وفى كتاب آخر قال :

أرى خلل الرماد وميضَ جَمرٍ   ويوشك أن يكون له ضِرام

حتى قال :

أقول من التعجب: ليت شعرى   أأيقاظ بنى أمية أم نيام

وقد رد عليه مروان بن محمد بعد وقت طويل فقال :

إن الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فاحسم ذلك الثؤول الذى نجم عندكم .

فهل لنا أن نفترض أن انتماء مروان بن محمد كان مؤشرًا على أن العقائد الغريبة على الأمة الإسلامية قد بدأت فى التمكن من دوائر صناعة القرار السياسى، وأن هذا كان أحد أسباب عدم فعالية الدولة فى الاستجابة للخطر الفارسى وقت بزوغه ، خاصة وأن الوقائع تتحدث عن أن بعض الكتب التى كان يرسلها نصر كانت تختفى .

٣ – ويمكن للمؤلف أن يلاحظ كيف أن الفرق الإسلامية قد تأثرت بالأفكار الخوارجية سواء من الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية وحتى الأفكار المانوية

---

(١) تفصيلات هذه المكاتبات فى ، أحمد زكى صفوت ، جمهرة وسائل العرب فى العصر الأموى (القاهرة : البابى الحلبى – ط١ – ١٩٣٧ – ١٣٥٦هـ) ، ص٥٦٠ – ٥٧٠ .

الفارسية ، وأيضًا الأفكار الفلسفية اليونانية . وقد ترك هذا التأثر آثاره على نسق المعرفة والعقيدة الإسلامية ، كما ترك آثاره على الممارسة الإسلامية ذاتها على المستوى الفردى والجماعى ، ولتأكيد هذا التأثر فإن فرقة السبابية أو السبئية وهم اتباع عبد الله بن سبأ الذى غلا فى علىّ وزعم أنه كان نبيا ثم غلا فيه وزعم أنه إله ودعا إلى تأليه على قومًا من الكوفة . ولما قتل على زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن عليًا وإنما كان شيطانًا تصور للناس فى صورة على . وأن عليًا صعد إلى السماء ، كما صعد عيسى بن مريم ، وقد روى البعثى أن ابن سبأ قيل له أن عليًا قد قتل فقال : إن جئتمونا بدماغه فى صرّة لم نصدق بموته ، وكان ابن سبأ يهوديًا فى الأصل فأظهر الإسلام وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة فذكر لهم أنه وجد فى التوراة أن لكل نبى وصى وأن عليًا وصى محمد وأنه خير الأوصياء »[1] .

وهناك فرقة تدعى « الحابطية »[2] اتباع من يسمى بأحمد بن حابط القدرى . قال بالتناسخ وزعم أن للخلق ربين أحدهما قديم وهو الله سبحانه والآخر مخلوق وهو عيسى بن مريم ، وزعم أن المسيح ابن الله على معنى النبوة دون الولادة ، ويعلق البغدادى على ذلك فيقول : وقد شارك هذان الكافران الثنوية والمجوس فى دعوى خالقين ، ومن الواضح تأثره بالعقيدة المسيحية فى قوله « أن عيسى ابن الله » وهو تأثر يصل إلى حد المطابقة ، ويذكر البغدادى فى حديثه عن الباطنية أن الذى أسسها هو « ميمون بن ديصان » المعروف بالقداح وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق وإليهم ينسب القرامطة ، وقد دخل فى الدعوة الباطنية «الأفشين» قائد جيوش المعتصم الذى تحالف سرًا مع « بابك الخرّمى المزدكى » مما مكن للخرمية وجعلهم يهددون استقرار الدولة الإسلامية لفترة طويلة[3] . ويذكر

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٢٢٣ - ٢٢٦ .

(٢) البغدادى ، نفسه ، ص٢٦٠ ، المقريزى ، المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار ، م. س. ذ ، ص٣٤٧ - ج٢ .. ولكن يصف تلك الفرقة بالحائطية . ولعل هناك تصحيف فى أحد الكتابين من النساخ ..

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ص٢٦٥ .

المسعودى أن الأفشين القائد الأعلى لجيوش المعتصم لم تعرف تهمته بالمجوسية ، وبالتالى تواطؤه مع الخرمية إلا بعد أن أقر عليه من يسمى (المزيار) صاحب جبال طبرستان بأنه - أى الأفشين - بعث على الخروج والعصيان لمذهب كانوا اجتمعوا عليه ودين اتفقوا عليه من مذاهب الثنوية والمجوس[١] . إن هذا يعنى اختراقًا فعليًا من جانب هذه الفرق لأعلى منصب عسكرى فى الدولة ، وأن هذا الاختراق تم بسرية بدون علم الدولة فيما يمكن وصفه بأنه « تنظيمات سرية » ، اخترقت دوائر القرار الاستراتيجى فى الدولة .

٤ - هذه الفرق التى مثلت تهديدًا لهوية الأمة من جانب واستقرارها السياسى من جانب آخر ارتبطت بالموالى من الفرس والترك ، والنبط . كما ارتبطت بالدعوة الشعوبية فصار هناك ارتباط بين الدعوة للشعوبية ، والموالى ، وادعاء أفكار دينية خارجة عن الإسلام ، مما يجعل المؤلف يذهب إلى القول بأن الشعوبيين فى صراعهم مع العروبة والإسلام لجأوا لأفكار دينية لا تمت للإسلام بصلة لهدم النموذج الإسلامى فى نبعه الصافى ، مما يؤكد أن عمليات التحول إلى الإسلام خاصة من جانب الفرس ، والترك لم تكن قد تخلصت من آثار عقائدها التى تربّت عليها ، وأن كثيرين تحولوا إلى الإسلام ولم يدخل الإيمان فى قلوبهم . وقد أثر ذلك على الهوية الإسلامية والتكامل القومى والاستقرار السياسى[٢] . إلا أن هذه الفرق فى مجافاتها لقواعد الدين الصحيحة لم تكن على درجة واحدة ، وبالتالى فليست الفرق الإسلامية كلها خارجة عن إجماع الأمة . فبعضها رغم تأوله يبقى داخل الأمة الإسلامية .. فما هى المعايير التى يمكن من خلالها وصف فرقة بأنها خارجة عن إجماع الأمة ، وبالتالى تعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية ؟ ..

ذكر البغدادى[٣] أنه لا ينتسب لأمة الإسلام كل من قال لا إله إلا الله ، فالذين يعتقدون إلهية الأئمة أو بعضهم من يعتقون مذاهب الحلول أو تناسخ الأرواح

(١) المسعودى ، مروج الذهب ، م. س. ذ ، ص٣٧١ ، ج٢ ، وآدم ميتز ، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة أبو ريدة - (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة ، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠) ، ص١٠٣ .

(٢) لوثروب ستودارد ، حاضر العالم الإسلامى ، م. س. ذ ، ج١ ، ص١٦٣ .

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٩ .

أو الذين يبيحون نكاح البنات أو البنين البنين أو الذين يقولون بنسخ شريعة الإسلام فى آخر الزمان ، أو من أباح ما نص القرآن على تحريمه ، أو حرم ما أباحه القرآن نصًا لا يحتمل التأويل ، فليس هو من أمة الإسلام ولا كرامة له .

كما فرق البغدادى بين الفرق التى ظهرت قبل الإسلام ، وتلك التى ظهرت بعده، وذكر أن الخلاف فى الفرق التى ظهرت قبل الإسلام مبنى على الخلاف فيمن تعقد لهم الذمة ، فالذين قالوا بعقد الذمة لأهل الكتاب ومن له شبهة كتاب ، وأهل الأوثان قالوا بعقد الذمة لهم ، والذين خالفوهم فى ذلك قالوا إنهم لا تعقد لهم ذمة، أما الفرق التى ظهرت بعد الدولة الإسلامية فلا يجوز أخذ الجزية من أهلها لأن حكمهم حكم المرتدين عن الدين ، لا تحل ذبائحهم ولا يحل نكاح المرأة منهم بل يجب استتابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم[١] . أى أن البغدادى يقدم شرطين للتمييز :

الشرط الأول : فهم النصوص القرآنية فهمًا يتفق وقواعد اللغة والأصول ، فلا يذهب التأويل إلى حد إباحة الحرام ، أو تحريم المباح أو مخالفة ما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة فى العقائد والأحكام .

الشرط الثانى : هو زمن ظهور الفرقة ، فإن ظهرت بعد دولة الإسلام ، فإنها تصير مرتدة ، وربما يذهب لذلك باعتبار أن دولة الإسلام قد أقامت الحجة على الناس خاصة فيما يتعلق بشعائر الدين الإسلامى ومبادئه ، وبالتالى فلا عذر لهذه الفرق فيما ذهبت إليه إلا مجرد اتباع خطوات الشيطان وضلالات الأهواء .

غير أن البغدادى ذكر المعايير مجردة ولم يتعرض للواقع الذى تطبق فيه هذه الأحكام أو ما يسمى بفقه تنزيل هذه الأحكام على الواقع ، ابن تيمية يتقدم بخصوص ذلك خطوة فيتحدث عن تعامل الدولة الإسلامية مع هذه الفرق من خلال ما أسماه « الطائفة الممتنعة »[٢] ويجعل « الامتناع العضوى » بمعنى عدم التزام

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٣٤٥ - ٣٥١ .

(٢) ابن تيمية (شيخ الإسلام) مجموع الفتاوى ، مجلد ٢٨ ، ص٤٩٩ .

وأيضًا ابن تيمية (شيخ الإسلام) ، مجموع الفتاوى ، مجلد ٣٥ بعنوان « قتال أهل البغى » .

أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لها سببًا فى عدم إقرارهم فى الدولة ويقاتلون كما يقاتل الكفار . ومفهوم الامتناع يعنى ثلاثة أشياء :

الاجتماع ثم التحيز وأخيرًا رفع راية العصيان ، فوجهة نظر ابن تيمية ركزت على الاستقرار السياسى للدولة بينما تركزت وجهة نظر البغدادى على هوية الدولة، ولقد ميز ابن تيمية بين من أسماهم الفقهاء من قبله « البغاة » وبين من أسماهم ابن تيمية بالخارجين على إجماع الأمة . وقال لا يجب أن يصنف هؤلاء ضمن البغاة ؛ لأن البغاة لهم تأويل لا يسوغ ، وفى الصحيح « تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفين بالحق » ، فالحديث يتضمن ذكر الطوائف الثلاث وبين أن المارقين نوع ثالث ليسوا من جنس أولئك ، فإن طائفة على أولى بالحق من طائفة معاوية وفى الخوارج قال ﷺ : « **يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية أينما لقيتموهم فاقتلوهم** » ، وربما تكون أهم الفوارق التى قدمها ابن تيمية أن البغاة مسلمون رغم بغيهم بلا خلاف ، ولا يقاتلون ابتداء . أما الجماعات المخالفة لإجماع الأمة فقد ذكر العلماء تكفير بعضهم كالإسماعيلية ، والدروز . وتنازع العلماء فى تكفير بعضهم الآخر . وقتالهم مأمور به بل مستحب ، غير أن هؤلاء لو بقوا آحادًا منتشرين فى الدولة بدون دعوة إلى بدعتهم فإنهم لا يقتلون ، أما إن تكتلوا وامتنعوا على الدولة فإن قتالهم يصبح واجبًا كقتال الكفار ، ويذكر أن قتل آحادهم فيه روايتان عن الإمام أحمد ويجوز قتل الداعية إلى مذهبه ونحو ذلك مما فيه فساد ، ولا يجب قتل كل واحد منهم إذا لم يظهر هذا القول . أو كان فى قتله مفسدة راجحة[1] . وهذا يقودنا إلى مدخل المصلحة الشرعية من جانب وسلطة ولى الأمر فى إنشاء الأحكام الشرعية من جانب آخر ، حيث تبقى المصلحة الشرعية حاكمة لموقف الدولة فى تعاملها مع هذه الفرق الخارجة عن إجماع الأمة ، ولدينا دليل من التاريخ ذكره البغدادى . فإن عليًا قد هم بقتل « ابن سبأ » فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له : «إن قتلته اختلف عليك أصحابك وأنت عازم على العودة إلى قتال أهل الشام ، وتحتاج إلى مداراة أصحابك ، فلما خشى الفتنة لقتله نفاه إلى المدائن

(١) ابن تيمية – مجموع الفتاوى ، مجلد ٢٨ ، ص٤٩٠ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥١٢ ، ٥١٨ ، ٥٥٤ .

ورجل آخر يسمى عبد الله بن السوداء »[1] . ولذا يذهب المؤلف إلى أن هذه الجماعات الخارجة على إجماع الأمة يمكن قبولها فى المجتمع المسلم إذا لم يحدث منها «امتناع عضوى» أو « امتناع ثقافى » . وتبقى المصلحة الشرعية المدخل الحاكم لاجتهاد الدولة فى كيفية التعامل معهم . غير أن ما أطلق عليه الشاطبى قاعدة مراعاة الخلاف يمكن تطبيقها هنا ، حيث يراعى الخلاف[2] بعد وقوع الأمر عنه قبل وقوعه . لذا بعد تكون هذه الجماعات داخل الدولة منذ فترة تاريخية طويلة فإن استئصالهم وفقًا لأحكام الردة لا يتفق وقواعد السياسة الشرعية الصحيحة مع القطع بأن فعالية الوظيفة العقيدية للدولة يمكن أن تحولهم ناحية الفهم الشرعى الصحيح ، وللمؤلف أن يؤكد أن غياب مفهوم واضح للأمن القومى للمجتمع يقوم على تبنى المفهوم الإسلامى للسلطة ، والذى يرتكز على مفهوم العدالة[3] كان أحد أهم الأسباب الجوهرية التى أدت إلى اختراق هذه الفرق للدولة الإسلامية وتهديدها فكريًا وعضويًا . إن خطر هذه الفرق يمكن وصفه بأنه خطر سياسى وثقافى ممتد ويكفى تأكيد هذه الحقيقة إذا علمنا أن بدايات التجزئة فى الجسد الإسلامى حدث بسبب استقلال أقلية بجزء من أطراف الدولة فيما يطلق عليه المؤلف الدولة الأقلية (Minority-State) . كما أنه وفى حالات تعرض الدولة الإسلامية للخطر الخارجى فإن هذه الفرق تتعاون مع أعداء الدولة الخارجيين إلى حد أن

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٢٢٥ ، وعبد الله بن السوداء هذا كان يهوديًا فأسلم .

(٢) الشاطبى ، الموافقات ، م. س. ذ ، ج٤ ، ص٢٠٣ – ٢٠٤ .

« ... الأمر يرجع إلى أن النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ؛ لما اقترن من القرائن المرجحة ، كما وقع النية عليه فى حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم ، وحديث قتل المنافقين ، وحديث البائل فى المسجد ، فإن النبى أمر بتركه حتى يتم بوله لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه فترجح جانب تركه ، وكالمرأة التى تتزوج فعلاً بغير ولى فيجرى النكاح الفاسد هنا مجرى الصحيح .

(٣) كمال السعيد ، الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات ، بحث غير منشور – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – ١٩٨٧ ، ص٢١ – ٢٢ .

استدعاء التتار للعالم الإسلامى قد تم من قبل أحد الوزراء المنتمين للروافض الباطنية ، وهو ابن العلقمى ، فقد اعتقد أن هولاكو سيعود من حيث أتى بعد قتل المعتصم ، وعندئذ يتمكن الوزير من نقل الخلافة إلى العلويين . أما كونهم خطرًا ثقافيًا ممتدًا ، فيكفى أن نعلم أن أفكار بعض الجماعات المعاصرة مثل التكفير والهجرة هى امتداد لأفكار الخوارج خاصة الأزارقة والنجدات . كذلك فإن الفكر الاعتزالى الذى يقدس العقل ويغلب الطابع الكلامى والفلسفى لايزال يمثل طابعًا لأفكار معظم المفكرين المعاصرين . أما أفكار العذر بالجهل وأحكام الديار وتأثيرها على الأحكام الإسلامثية وهى أفكار لها فعالية فى الواقع الإسلامى تجدها مثبوتة فى كتب هذه الفرق والكتب التى تحلل أفكارها .

ثالثًا : القضايا المرتبطة بمشكلة الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى :

الدين الإسلامى باعتباره الدين الخاتم لم ينف وجود المخالف له فى العقيدة ، بل قبل وجوده ، وجعله مشروعًا ونظّمه . ويكفى أننا لا نجد كتابًا فقهيًا لم يفرد للمخالف من غير المسلمين فصلاً يرتب وينظم تواجده فى الدولة الإسلامية ، ولم يترك الدين الإسلامى ذلك لمحض اجتهاد الفقهاء ، بل دلّت عليه النصوص القرآنية والنبوية ، ويؤكد المؤلف أنه لولا أن للنصوص التى تقرر شرعية وجود المخالف فى العقيدة طبيعة إلهية مقدسة لكان هذا الوجود قد اختفى . فربانية الدين الإسلامى هى إحدى الضمانات التى حفظت لأهل الكتاب وجودهم فى المجتمع المسلم .

فالاختلاف كأحد السنن الكونية التى أقرها الإسلام طبعته بطابع التسامح ، وقبول تواجد الآخر . فالاختلاف بين الناس فى اللسان واللون آية من آيات الله كما فى قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ (الروم ، الآية ٢٢) . وفى الآية ارتباط بين سنة فى الكون وسنة فى الخلق لتأكيد حقيقة السنة الاجتماعية وهى اختلاف اللسان واللون ، كما قال تعالى ﴿ وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود ، آية ١١٩) .

وبمطالعة المؤلف لمفردات الاختلاف فى القرآن(١) وجد أنها والاستخلاف وما يرتبط بها قد اشتقا من مادة واحدة هى خلف . فالاشتراك فى المادة يدل على العلاقة بين الاستخلاف الذى هو غاية خلق الإنسان والاختلاف . بحيث لا يمكن للاستخلاف أن يتحقق إلا من خلال هذا الاختلاف . فما يطلق عليه المؤلف « جدل التدافع » مادته الاختلاف الذى به يتحقق الاستخلاف . فالله يقول : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً ﴾ (الحج ، آية ٤٠) .

ولا يجوز أن يفهم مما سبق أن المؤلف يزكى الخلاف . ولكن الفكر الإسلامى يفرّق بين : ما يعرف باسم الكونى القدرى كوقوع الاختلاف فى العقائد وكوقوع الفرقة داخل الأمة الإسلامية ، وبين الأمرى الشرعى(٢) الذى يزكى الاعتصام بالوحدة والألفة كقوله تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً ﴾ (آل عمران ، آية ١٠٣)، ونحن مخاطبون فقط بالأمر الشرعى . وهو نوع من التدافع الذاتى على مستوى الأمة والفرد حيث يُدفع الكونى القدرى بالشرعى ، وقد بلغ تسامح الإسلام فى قبول المخالف أعلى درجة . إذ احترم ما يعتقده غير المسلم ، ووسع لهم فى ذلك ولم يضيق عليهم بالمنع والتحريم ، وكان يمكنه أن يُحرِّم ذلك مراعاة لشريعة الدولة ودينها ، ولا يهتموا بكثير من التعصب أو قليل ... ومع هذا لم يقل الإسلام ذلك ولم يشأ أن يضيِّق على غير المسلمين فى أمر يعتقدون حله . وقال للمسلمين اتركوهم وما يدينون(٣) .

ويقول آدم ميتز : « إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوربا التى كانت كلها على المسيحية فى العصور الوسطى وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين ، وأولئك هم أهل الذمة الذين كان وجودهم أول الأمر حائلاً

(١) محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - (بيروت : - جمال للنشر - د . ت) ، ص٢٣٨ - ٢٤١ .

(٢) ابن أبى العز ، شرح العقيدة الطحاوية ، بدون بيانات نشر ، ص٣٣٨ ، ص٣٣٩ .

(٣) القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع المسلم ، م . س . ذ ، ص٤٤ .

بين شعوب الإسلام وبين تكوين وحدة سياسية .. واستند أهل الذمة إلى ما كان بينهم وبين المسلمين من عهود وما منحوه من حقوق ، فلم يرضوا بالاندماج فى المسلمين ، وقد حرص اليهود والنصارى على أن تظل دار الإسلام دائمًا غير تامة التكوين حتى إن المسلمين ظلوا دائمًا يشعرون أنهم أجانب منتصرون لا أهل وطن »[١] . ويذكر « شكيب أرسلان » أن الصليبيين حين فتحوا القدس ذبحوا ٧٠ ألف مسلم فى المسجد الأقصى حتى سبحت الخيل إلى صدورها فى الدماء ، واستأصلوا شأفة المسلمين من الأندلس وصقلية وجنوب فرنسا وسردانية ، مع أنهم كانوا - أى المسلمين - يحصون فى هذه البلاد بالملايين . فقد محا الأوروبيون كل أثر للإسلام فى أوربا ولم يرضوا أن يبقى فيها مسلم واحد حال كون الترك الذين يقال أنهم برابرة بقى تحت ولايتهم ملايين المسيحيين من جميع الأجناس ، وكانوا يقدرون فى أوقات عديدة أن يستأصلوهم أو أن يحملوهم على الجلاء كما فعل ملوك أسبانية وفرنسا بالعرب . وقد يقال أن الذى منع الترك عن حمل النصارى الذين كانوا تحت سلطانهم على الإسلام أو الجلاء هو الشرع المحمدى الذى يمنع الإكراه فى الدين ، ويرضى من المعاهد بالجزية[٢] ، ويذكر فى موضع آخر[٣] أن أحد وزراء الدولة العثمانية كان فى جدال مع بعض رجال أوروبا حول قضية التعصب والتسامح فقال لهم الوزير العثمانى : « إننا نحن المسلمين من ترك وعرب وفرس وغيرهم مهما بلغ بنا التعصب فى الدين فلا يصل إلى درجة استئصال شأفة أعدائنا ولو كنا قادرين على استئصالهم . ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا فيها قادرين على أن لا يبقى بين أظهرنا إلا من أقر بالشهادتين ، وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام فما هجس فى ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلاً ، وكان إذا خطر هذا ببال أحد

(١) آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى. ترجمة أبو ريدة ، م. س. ذ ، ص٥٥.

(٢) لوثروب ستودارد ، ونقله للعربية عجاج نويهض تعليق شكيب أرسلان ، حاضر العالم الإسلامى (دار الفكر - بيروت - ط٤ - ١٩٧٣-١٣٩٤هـ) ، ج٣ ، المجلد الثانى ، ص٢٢٨ وأيضًا راجع : برنارد لويس ، السياسة والحرب فى تراث الإسلام تصنيف شاخت وبوزورث ترجمة محمد زهير السمهودى (الكويت ، عالم المعرفة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨) ج١ ، ص٢٨٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢١٠ .

من ملوكنا كما وقع للسلطان سليم الأول العثمانى تقوم فى وجهه الملة ويحاجه مثل زنبيلى على أفندى شيخ الإسلام ويقول له بلا محاباة : ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم فيرجع السلطان عن عزمه امتثالاً للشرع الشريف » . يقول « ول ديورانت » : ولقد كان أهل الذمة المسيحيون ، والزرادشتيون ، واليهود ، والصابئون يستمتعون فى عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا تجد لها نظيراً فى البلاد المسيحية فى هذه الأيام ، فلقد كانوا أحراراً فى ممارسة شعائر دينهم واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم[١] . وفى القرآن الكريم نجد النص على البر والقسط لغير المسلمين فى قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الممتحنة ، آية ٨) .. وقرر القرآن فى معنى البر بهم أنه « الرفق بضعيفهم ، سد خلة فقيرهم ، وإطعام جائعهم ، وكساء عاريهم ، ولين القول لهم على سبيل الرحمة ، والتلطف واحتمال إذايتهم فى الجوار مع القدرة على إزالته لطفاً بهم لا خوفاً . والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة . ونصيحتهم فى أمورهم فى دينهم ودنياهم ، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم ، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم »[٢]. ويقول سيد قطب حين يفسر هذه الآية : « وإلى أن يتحقق وعد الله الذى دل عليه لفظ الرجاء فى الآية السابقة[٣] – رخص الله لهم فى موادة من لم يقاتلوهم فى الدين ولم يخرجوهم من ديارهم ورفع عنهم الحرج أن يبروهم وأن يتحروا العدل فى معاملاتهم معهم ، فلا يبخسوهم من حقوقهم شيئاً ، ولكن نهى أشد النهى عن الولاء لمن قاتلوهم فى الدين وأخرجوهم من ديارهم وساعدوا على إخراجهم[٤] . وفى ضوء

(١) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، ج٢ من المجلد الرابع (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة – ط٣ – ١٩٧٤) ، ص١٣٠ .

(٢) محمد سليم العوا ، الأقباط والإسلام ، حوار ١٩٨٧ (القاهرة : دار الشروق – ط١ – ١٩٧٨ – ١٤٠٧هـ) نقلاً عن الفروق للقرافى ، ص١٥ ، وراجع فى تفسير الآية أيضاً :
ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، م. س. ذ ، ج٤ ، ص٣٤٩ .

(٣) ﴿ عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم ﴾ .

(٤) سيد قطب ، فى ظلال القرآن (القاهرة –دار الشروق–١٩٨٦–١٤٠٦هـ)، ط١٢،ج٦ ، ص٣٥٤٤.

هذه الآية نفهم قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ (المائدة ، آية ٥١) فهذه الآية تنهى المؤمنين عن موالاة اليهود والنصارى لا باعتبارهم أهل ذمة للمسلمين وإنما باعتبارهم ناقضين لعهد الذمة خائنين له . كما تشير الروايات فى سياق سبب نزول الآية . فحين يتجاذب ولاء المسلم لله ولرسوله أى ولاء آخر ، فإن ولاءه يكون لله والرسول . أما حين يحيف بولائه إلى من يشاقون دولته وينقضون عهد الذمة معها ، فلا يكون مسلمًا ويدخل تحت عموم الخطاب فى آية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾(١) (المائدة ، آية ٥١) . وكما أمر القرآن بالبر والقسط بغير المسلمين ، فقد أحل للمسلمين التزوج من حرائر أهل الكتاب ، وكذلك أحل للمسلمين ذبائحهم ، ففى سورة المائدة يقول الله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ (المائدة ، آية ٥) . قال ابن كثير : وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء . حل ذبائح اليهود والنصارى للمسلمين ، ومن المدهش أن يكون استدلال الفقهاء على حل ذبائحهم بحديث المرأة اليهودية التى أهدت للرسول ﷺ شاة مصلية ، وقد سمّت ذراعها ، وكان يعجب النبى فنهش منه النبى نهشة ، فأخبره الذراع أنه مسموم فلفظه ورغم أن النبى قد نجا إلا أن سبب موته يعود إلى آثار هذه الأكلة ، وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء النصارى ولم يروا بذلك بأسًا أخذا بهذه الآية ، وخصصوا الآية فى سورة البقرة التى تقول ﴿ وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾

(١) محمد سليم العوا ، الأقباط والإسلام ، حوار ١٩٨٧ . م. س. ذ ، ص٣٣ .

« حيث يقول أن الإسلام يعلى الرابطة الدينية على كل رابطة سواها ، فالمسلم أقرب للمسلم من أى كافر ولو كان أباه أو أخاه أو ابنه ، ولكن ذلك لا يعنى أن يلقى المسلم بالعداوة إلى غير المسلم لمجرد المخالفة فى الدين أو المغايرة فى العقيدة بل الأصل هو المودة والبر ، والاستثناء عندما تقوم دواعيه وأسبابه - أن يمتنع المسلم عن موالاتهم أو مودتهم انتصاراً لدينه وانحيازًا لأهل عقيدته » ، ص٢٥ ، وأيضًا فهمى هويدى ، مواطنون لاذميون موقع غير المسلمين فى المجتمع المسلم . م. س. ذ ، ص١٥٧ ، ١٥٨ .

بآية المائدة – ويتزوج المسلم النصرانية الذمية بمهر[1] . ويذكر سيد قطب فى تفسير الآية ، « وهنا نطلع على صفحة من صفحات السماحة الإسلامية فى التعامل مع غير المسلمين ممن يعيشون فى المجتمع الإسلامى (دار الإسلام) أو تربطهم به روابط الذمة والعهد من أهل الكتاب .. إن الإسلام لا يكتفى أن يترك لهم حريتهم الدينية ثم يعتزلهم فيصبحوا فى المجتمع الإسلامى منبوذين أو معزولين إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجاملة والخلطة فيجعل طعامهم حلاً للمسلمين حلالاً لهم . كذلك ليتم التزاور والتضايف والمؤاكلة والمشاربة ، وليظل المجتمع كله فى ظل المودة والسماحة .. وكذلك يجعل العفيفات من نسائهم وهن المحصنات بمعنى العفيفات الحرائر طيبات للمسلمين ، ويقرن ذكرهن بذكر الحرائر العفيفات من المسلمات وهى سماحة لم يشعر بها إلا أتباع الإسلام من بين سائر أتباع الديانات والنحل .. فإن الكاثوليكى المسيحى لا يتزوج أرثوذكسية أو بروتستانتية ، ولا يقدم على ذلك إلا المتحللون عندهم من العقيدة »[2] . وهكذا يبدو أن الإسلام هو المنهج الوحيد الذى يسمح بقيام مجتمع عالمى لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية ، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التى تظلها راية المجتمع الإسلامى فيما يختص بالعشرة والسلوك . وتثير قضية الأقليات عددًا من المشاكل الجوهرية المتصلة بعلاقة غير المسلمين بالدولة الإسلامية وبالمجتمع المسلم أهمها :

١ - قضية المشاركة فى تقلد المناصب الحكومية :

بدخول غير المسلمين فى عقد الذمة فإنهم بذلك العقد يصبحون مثل المسلمين فى تقلد الأعمال التجارية ، والزراعية ، والصناعية الخاصة بكافة أشكالها . فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، م. س. ذ ، ج٢ ، ص١٩٣ – ٢٠ .

(٢) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، م. س. ذ ، ط١٣ ، ج٢ ، ص٨٤٨ . وراجع فى نفس النقطة : آدم متيز ، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، م. س. ذ ، ص٥٦ – ٥٧ .

ولكن لأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية ، توظف كل إمكانياتها من أجل مبادئها ، باعتبار أن السعى لتحقيق هذه المبادىء واجب دينى ، فإنها راعت أن يباشر توجيه الدولة لأهدافها الدينية كوادر من المؤمنين بهذه العقيدة ، دون أن يعنى ذلك تمييزًا ضد من استبعدتهم من أن يكونوا موجِّهين لأهداف الدولة ممن لا يؤمنون بعقيدتها أو مبادئها . ولعل إلقاء الضوء على ظاهرة السلطة فى الفكر السياسى الإسلامى يجلى هذه الحقيقة ويوضحها :

الفقه السياسى الإسلامى باعتباره فقهًا واقعيًا وحركيًا ، فإن أصل السلطة ومنشأها وطبيعتها لم تستغرقه ، وإنما يركز بصفة أساسية فى عواقب السلطة وآثارها أى أسلوب ممارسة السلطة وما تسفر عنه هذه الممارسة من نتائج(١) وباستقراء وتتبع الباحث لظاهرة السلطة فى الفقه السياسى الإسلامى يمكن بلورة نتائجه فى الآتى :

(أ) تستند ظاهرة السلطة فى الإسلام إلى مفهوم الولاية الذى يعنى صلاحية للاستقلال بالتصرف والتدبير لتوافر الشروط المعتبرة لذلك ، والتى تتفاوت بتفاوت طبيعة الولاية ، غير أن هناك شرطين ثانين هما العدالة والخبرة(٢) تستلزمها جميع الولايات .

(ب) أن السلطة تنبع من الأمة الإسلامية التى تنيب عنها ولاتها إذا توافرت فيهم الأهلية لذلك . فالأمة مصدر لسلطة الخليفة والولاة بمعنى أنهم يمارسونها كنواب عنها .

(١) محمود فياض ، الفقه السياسى عند المسلمين ، (القاهرة : – المكتب الفنى للنشر – د.ت) ، ص١٦ ، ١٧ .
وأيضًا : هنرى لاوست نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، ترجمة محمد عبد العظيم على ، تقديم وتعليق د. مصطفى حلمى (القاهرة : دار الأنصر ، ١٩٧٩) ، ص٤٥ القسم الثانى ، من نظريات شيخ الإسلام .. عناصر الدولة والمجتمع ، ود. منى أبو الفضل ، النسق القياسى للنظام العربى ، الدولة الشرعية : محاضرات غير منشورة لطلبة بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٨٢/١٩٨٣ ، ص٤٥ .

(٢) الماوردى (على بن حبيب البصرى) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة – دار الفكر – ١٩٨٣) . حيث يشترط العدالة والخبرة لكل ولاية ، وأيضًا أو يلعى الفّراء .

(جـ) مفهوم الولاية كتعبير عن السلطة السياسية بمعنى الصلاحية للاستقلال بالتصرف والتدبير يشير إلى أن أحد شروط هذه الولاية هو الإسلام ، وشرط الإسلام هنا لأن الولايات من وجهة نظر الفقه الإسلامى السياسى هى ولاية دينية ؛ لذا نجد الماوردى[1] وأبو يعلى يسميان كتابيهما فى السياسة الشرعية بالأحكام السلطانية والولايات الدينية . فالولاية هى ولاية دينية شُرط لها أن يكون ممارسها والمتصرف فيها مسلم . فالخلافة ولاية دينية ، وولاية الحرب والجهاد ولاية دينية ، وولاية القضاء دينية وهكذا .

ويفرق ابن خلدون بين نوعين من الخطط ، فيقول : « هناك خطط دينية تختص بالخلافة وأخرى يسميها » بالملوكية السلطانية » أى التى يقتضيها الملك والسلطان أيًا كان » .. وقال : « أعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التى هى الخلافة ، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها داخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها فى سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم »[2] وفى موضع آخر قال ... « هذا آخر الكلام فى الوظائف الخلافية وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية ، فوظيفة الإمارة ، والوزارة ، والحرب ، والخراج صارت سلطانية »[3] . وإذا كان الماوردى (٣٧٠-٤٥٠هـ) وأبو يعلى وهما ينتميان للقرن الرابع الهجرى والخامس الهجرى حتى منتصفه قد نظرا للولايات كلها على أنها دينية ، بينما ذكر ابن خلدون أن كثيرًا منها صارت سلطانية وهو ينتمى لأواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الهجرى (٧٢٢-٨٠٨هـ) ، فكأن طبيعة الولايات لم تأخذ مسارًا واحدًا .. وإنما اختلفت طبيعتها باختلاف زمن الدولة وتمثلها للدين الإسلامى ، لكن ستبقى هناك ولايات ذات طبيعة دينية كالخلافة ، والفتيا والصلاة ، ويبقى لتحديد طبيعة الولاية

(١) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: -دار الفكر- ١٩٨٣-ط١-١٤٠٤هـ) .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة - م. س. ذ ، ص٢١٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٢٦ .

اجتهاد ولى الأمر من خلال المصلحة الشرعية وممارسة قواعد السياسة الشرعية .. فتحديد طبيعة الولاية هى مما يتغير بتغير الزمان والمكان والحال .

إن مفهوم الولاية الذى يشير إلى صلاحية المتولى للاستقلال بالتصرف والتدبير ، وبالتالى أن يكون مسلمًا ، إنما يتمثل فى الخلافة وتلك السلطات التى لا يمكن للدولة أن تكون مسلمة إلا بها .. أما المناصب التنفيذية أو تلك التى ليس لها طابع دينى فإن شرط الإسلام فيها لا يكون واجبًا ، ويبقى شرط الولاء للدولة قائمًا بالنسبة لغير الذمى كما تشترط العدالة بالنسبة للمسلم ، ويذكر ابن خلدون أن عوائد دولة الترك فى مصر أن يكون وزير الجباية والتصريف والتولية والعزل فى سائر العمال المباشرين لهذه الجباية والتنفيذ على اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم من القبط القائمين على ديوان الحسبان والجباية لاختصاصهم بذلك فى مصر منذ عصور قديمة[١] . ويذكر الماوردى فى حديثه عن وزارة التنفيذ أن حكمها أضعف وشروطها أقل ؛ لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدى عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ، ويمضى ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مُهِم وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه كما يؤمر به ، فهو معين فى تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها ولا متقلد لها .. فإن شورك فى الرأى كان باسم الوزارة أخص وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه .. وهو مقصور النظر على أمرين أحدهما أن يؤدى إلى الخليفة والثانى أن يؤدى عنه .. وقال فإن كان هذا الوزير مشاركًا فى الرأى احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة . ثم قال ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم[٢] . فرؤية الماوردى لوزارة التنفيذ أنها لا تدخل ضمن مفهوم الولاية ، لأن متوليها لا يستقل بالتصرف بل هو منفذ ينفذ ما يقرره الخليفة والولاة . وقريب من هذا رأى د. الفاروقى[٣] حيث

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، م. س. ذ ، ص٢٤٣ .

(٢) الماوردى ، الأحكام السلطانية م. س. ذ ، ص٢٤ .

(٣) إسماعيل راجى الفاروقى ، حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، المسلم المعاصر ، ع٢٦- ١٩٨١ ، ١٤٠١هـ ، ص٣٦ .

ذكر أن الذميين يستطيعون أن يعملوا فى أى هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصى قد أهلهم لها بما فى ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية ، ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التى يتطلب اتخاذ القرارات فيها إلى وجود التزام شخصى بالإسلام ، وتتمثل تلك الوظائف فى السلطة القضائية التى يعهد إليه بإدارة الشريعة أو السلطة التنفيذية التى يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية وبالطبع فلا يمكن لرئيس الدولة أو وزرائه أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التى يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل . أما المستشار طارق البشرى فيقدم اجتهاداً آخر يقول فيه « ويمكن إجمال هذه النقطة بالقول إن السلطة الفردية سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين : توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور ، وسلطة الإمام التى صورها الماوردى فردية تماماً يتبين من تحليل عناصرها التى ذكرها أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث : التنفيذية ، والتشريعية ، والقضائية ، وأنها فى النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى القيادة الجماعية أو العمل الجماعى ، سواء أكان تنفيذياً أم تشريعياً أم قضائياً ، ويذهب إلى القول بأنه لم يعد فى المقدور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن بوزير التفويض مادام لم يعد فرد يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة .. وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله أن لا يكون ذمياً لم يعد موجوداً . وذهب إلى أن وزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى المناصب فى الدولة . ويقول : إن اختلاف الوظيفة القضائية الآن يمكن به النظر فى اختلاف الشروط[(١)] ويذهب رضوان السيد استناداً إلى محمد بن الحسن الشيبانى فى سيره الكبير أنه من حق الذمى أن يتولى مناصب عامة فى دار الإسلام، كالمسلم مادام مؤهلاً إلا ما اتصل بالإسلام نفسه من مثل الخلافة أى

---

(١) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (القاهرة - دار الشروق - ١٩٨٨ - ١٤٠٨هـ - ط٢) ، ص٦٨٦ ، ص٦٨٨ .

الإمامة والإمارة على الجهاد(١) . ويقول د. عبد الكريم زيدان : « إن بعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمى ؛ لأن طبيعتها تقتضى أن لا يتولاها إلا المسلم ، فكان من شرط تقليدها للشخص أن يكون مسلمًا كالخلافة وإمارة الجهاد .. وحجب هذه الوظائف القليلة عن الذمى ينبغى أن لا يثير استغرابًا ولا دهشة ، لأن الوظيفة فى نظر الشريعة الإسلامية تكليف لا حق . وللدولة أن تشترط بعض الشروط الخاصة التى تراها ضرورية فيمن تكلفه ببعض الوظائف المعينة ، كما أن هذه الوظائف القليلة التى لا يكلف بها الذمى تقوم على أساس العقيدة الإسلامية أو تتصل بها ، فكان قصرها على المسلم سائغًا . ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ ﴾ (آل عمران ، آية ١١٨).

إن الآية لم تنه عن اتخاذ الذمة بطانة بصورة مطلقة ، وإنما قيدت النهى بعداوتهم للدولة وللمسلمين ، ومعنى ذلك أن الذميين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الإسلامية يجوز للمسلمين اتخاذهم بطانة يستودعونهم الأسرار ويستعينون برأيهم فى شئون الدولة المهمة ، وجواز إسناد الوظائف العامة إليهم التى هى دون البطانة فى المركز والأهمية(٢) . ويذهب المؤلف إلى أن القاعدة العامة هى أن غير المسلمين لهم حق المشاركة فى السلطة باستثناء تلك المناصب التى تفرضها طبيعة الدولة كدولة إسلامية لها غايات وأهداف متعلقة بمبادئها وأهدافها ، ومن ثم فإن تدخل الدولة لتنظيم حدود مشاركة غير المؤمنين بمبادئها بما يتفق وكونها دولة إسلامية ليس بدعًا من الدول . ولا هو شىء انفردت به الدولة الإسلامية دون العالمين ؛ لأن الرؤية الإسلامية لقيمة المساواة هى رؤية واقعية ، فالمساواة منبتة عن الواقع الاجتماعى والسياسى الذى تطبق فيه هى قيمة خيالية ولكن حيث النظر إليها كقيمة مرتبطة بالواقع الاجتماعى من خلال مبدأ العدالة تصبح قيمة فعالة . فالعدل يقتضى بشكل عام أن يكون الموجهون لدولة هم أولئك الذين يؤمنون

(١) رضوان السيد ، المسيحيون فى الفقه الإسلامى ضمن المسيحيين العرب ، دراسات ومناقشات، (بيروت - مؤسسة الأبحاث العربية - ط١ ، ١٩٨١) ، ص٤٠ .

(٢) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، رسالة دكتوراه منشورة ، ص٧٨ ، ٧٩ .

بمبادئها . فإذا كانت دولة شيوعية فإن المؤمنين بالمبادئ الشيوعية هم الذين سيقومون برسم سياساتها وتوجيهها والإشراف على تنفيذها بما يحقق مبادئ الدولة، ففى أمريكا مثلاً يقضى العرف الأمريكى أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محدد تعرف باسم " W.A.S.P " ، وهذه الفئة هى التى تقوم بتوجيه المجتمع نحو تحقيق الأخداف التى تحقق مصالحها(١) . وإذا انتقلت الرئاسة من الحزب الجمهورى مثلاً إلى الديمقراطى فإن العرف الأمريكى يقضى بأن يقدم حوالى ألفين من الموظفين الكبار فى الإدارة السابقة استقالتهم إلى الرئيس الجديد حتى يتسنى له أن يعيد بناء إدارته الجديدة بأكبر قدر من التوافق والانسجام(٢) . وعمومًا فإن المبدأ الذى يحكم الديموقراطيات الغربية هو « حق الأغلبية فى الحكم لا يخل بقاعدة المساواة بأى حال ، والأمريكيون يصوغون القضية فى التعبير الشائع حكم الأغلبية وحقوق الأقلية (Majority Rule-Minority Rights)(٣) .

فالاستثناءات التى ترد على مبدأ المساواة والتى تنظمها الدولة الإسلامية بالنسبة لمشاركة غير المسلمين فى تولى المناصب العامة فى الدولة تفترض أن طبيعة الدولة كدولة عقيدية توجب أن يكون القائمون على التوجيه والتخطيط فيها أفراد ينتمون إلى عقيدة الدولة ، وهذا لا يعد تمييزًا تجاه غير المسلمين ، وإنما هو تصنيف يتم على أساس اختلاف مواطنى الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم فى بعض الأوصاف .. والتصنيف لا يتعارض مع مبدأ المساواة ، لكن التمييز يتعارض مع قيمة العدالة .

٢ - المواطنة وقضية الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى :

كما يشير معجم العلوم الاجتماعية فإن المواطنة هى مشاركة الأفراد فى الحقوق والواجبات . وقد تعنى العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأول بالولاء

---

(١) سميرة بحر ، المدخل لدراسة الأقليات ، م. س. ذ ، ص١٣١-١٣٤ ، ولم يحدث أن اعتلى عرش الرئاسة الأمريكية رئيس كاثوليكى سوى جون كيندى .

(٢) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين ، م. س. ذ ، ص١٥٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٥٤ .

والثانى بالحماية ، وتشير المواطنة فى القانون الدولى إلى الجنسية ويذهب «هيد » إلى أن التمييز بين المواطنة والجنسية وليد القانون الوطنى ، إذ تشير المواطنة إلى الحقوق التى ترى الدولة أنه من المناسب منحها لبعض الأفراد الذين هم من أهاليها(١) . وقد صرح الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الإسلام مرتبطون مع الدولة الإسلامية برابطة الجنسية ، ومن ثم فهم يتمتعون بالحقوق والواجبات العامة للمواطن المسلم إلا ما استثنته الدولة لتوافر شرط العقيدة الإسلامية فى الشخص(٢). والدولة عندما تفرق بين المواطنين فى بعض الحقوق إنما تقيم هذه التفرقة على أساس اختلافهم فى بعض الأوصاف التى تراها كافية لتبرير هذه التفرقة ، والدولة الإسلامية تجعل من الوصف الدينى هو الأساس المقبول للتمييز بين المواطنين فى بعض الحقوق والواجبات ، فالزكاة يلتزم بها المسلم والجزية يلتزم بها الذمى والجهاد يلتزم به المسلم(٣) . ولأن الفقه السياسى الإسلامى يرى غير المسلمين جزءًا من أهل دار الإسلام ، وأنهم يشتركون مع المسلمين فى الحقوق والواجبات فقد عدد الفقهاء مالهم من حقوق وأفاضوا فى ذكرها ، وأهمها الحرية الشخصية ، والتى تتضمن حرية الذمى فى الرواح والمجئ وحماية شخصه من أى اعتداء وعدم جواز القبض عليه وحبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون ، وحريته فى التنقل داخل الدولة ، وخروجه منها وعودته إليها ، ثم حرمة المسكن ، حرية العقيدة بمعنى عدم إكراهه على اعتناق الإسلام وإن كان يدعى إليه ، ولكن الدعوة إلى الإسلام شىء والإكراه عليه شىء آخر . فالأول مشروع لقوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل ، آية ١٢٥) . والثانى لقوله تعالى: ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة ، آية ٢٥٦).. وقد تضمنت عقود الذمة تركهم وما يدينون وعدم التعرض للذمى بسبب ديانته .

(١) مجموعة باحثين ، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور ، معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص٥٨٠ .

(٢) مثلاً راجع رأى محمد بن الحسن الشيبانى فى السير الكبير ، والكاسانى فى بدائع الصنائع .. وكلاهما حنفى ، ابن قدامة فى المغنى – ج٨ ، وهو حنبلى .

(٣) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين ، م. س. ذ ، ص٧١ .

وللذمى حق التمتع بمرافق الدولة ، وله حرية العمل ، ولهم حرية الرأى والاجتماع والتعليم .. ويقول د. عبد الكريم زيدان : « إنه ليس فى نصوص الشريعة الإسلامية وقراعدها ما يمنع الذميين من حرية إبداء الرأى والاجتماع ، فلهم إبداء آرائهم فيما يخص شئونهم وفيما لا علاقة له بأمور المسلمين فى حدود القانون الإسلامى والنظام العام للدولة الإسلامية ، ولهم حق الحماية من الاعتداء الخارجى، والظلم الداخلى ، ولهم حق حماية الدماء والأبدان ، وحماية الأموال ، والأعراض ، ولهم التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر[1] . وفى إطار الاستفاضة فى حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية فإن بعض الحقوق بحاجة إلى معالجة مفصلة .

(أ) حرية التدين والعقيدة :

بمعنى عدم إكراههم على اعتناق الإسلام من جانب ، والسماح لهم بممارسة شعائر دينهم من ناحية ثانية ، وهنا تبرز قضية الكنائس والبيع والمعابد وحدود القواعد التى تنظم فى ضوئها عملية تجديد ما تهدم من بنائها أو استحداث جديد لم يكن . الفقه السياسى الإسلامى فرق بين الأمصار التى فتحها المسلمون صلحًا والأمصار التى فتحها المسلمون عنوة (بالقوة) . والأمصار التى بناها المسلمون ولم تكن من قبل كبغداد والكوفة ، والفسطاط ، والقيروان ، وواسط[2] ويمكن إرجاع المعايير التى قام هذا التقسيم على أساسها إلى :

(١) فى هذه الحقوق بالتفصيل حيث تختلف من كاتب لآخر راجع ما يأتى :

* ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٦٦٩ وما بعدها .
* أبو الأعلى المودوى ، حقوق أهل الذمة (القاهرة : - المختار الإسلامى ، د. ت) ، ص١٥ وما بعدها .
* القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، م. س. ذ ، ص٩-٣٠ ، فهمى هزيدى ، مواطنون لاذميون م. س. ذ ، ص٩٩ .
* محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة : دار الشروق - ١٩٨٩ - ١٤١٠ ، ط٧) ، ص٢٦٠ - ٢٦١ .

(٢) راجع فى هذا التقسيم : أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص١٢٧ ، ابن القيم، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٦٦٩ وما بعدها ، ج٢ .

١ - الأمن القومى للمجتمع المسلم حيث يفترض أن الدول التى فتحت عنوة هى أكثر تهديدًا للأمن القومى للدولة المسلمة ، ومن ثم فإن الاحتياطات تجاهها يجب أن تكن أكثر تشددًا .

٢ - الأمصار التى فُتحت صُلحًا يتم ضبط هذه المسألة من خلال الشروط التى يتفق عليها الطرفان . وبشكل عام فإنه يجوز لأهلها أن يجددوا ما تهدم من كنائسهم ومعابدهم ، وأن يبنوا الجديد منها بعد إذن الدولة لهم بذلك .

٣ - فى البلاد التى مصرها المسلمون حيث لا يسكنها سواهم وتقام فيها شعائر الإسلام العامة كالجمعة والجماعة ، فقد جرى العرف الإسلامى على أن لا يسمح فيها ببناء الكنائس . وذلك حفاظًا على طابعها الإسلامى احترامًا لشعور الأغلبية المسلمة ومراعاة للنظام العام فى الدولة . وبمراجعة آراء الفقهاء نجد أن المصلحة وسلطة الإمام من خلال مبادئ السياسة الشرعية هى التى تقرر مسألة بناء الكنائس والبيع ، فالزيدية يجوزون إحداث البيع والكنائس فى أمصار المسلمين إذا أذن الإمام . وابن القاسم المالكى يُجوِّز لغير المسلمين إحداث الكنائس فى أرض العنوة بإذن الإمام . أما فى القرى أو المواضع التى ليست من أمصار المسلمين فقال الكاسانى : « لا يمنعون من إحداث الكنائس والبيع » ، وذهب السرخسى أنهم لا يمنعون فى القرى التى يكون أكثر سكانها من أهل الذمة .. والشافعية يجوزون الإحداث مطلقًا فى القرى .

٤ - الفقه الإسلامى حول مسألة الكنائس والبيع هو فقه اجتهادى ليس فيه نصوص وإنما ارتكزت المعايير التى أقام عليها الفقه الإسلامى آراءه على المصلحة وسلطة الإمام . ولن يعجز الفكر السياسى الإسلامى أن يرتكن إلى معايير يمكن من خلالها تنظيم إقامة الكنائس والبيع لغير المسلمين مثل معرفة أماكن التوزع الجغرافى لغير المسلمين ، وحاجة غير المسلمين إلى إقامة المعابد ، أعداد غير المسلمين التى على أساسها يتم بناء كنيسة أو معبد جديد .. فالقضية بالأساس هى قضية اجتهادية تحكمها المصلحة ، العرف ، العادة ، وهى أمور متغيرة بتغير الأحوال، والزمان ، والمكان .

(ب) تكافؤ دماء المسلم، وغير المسلم فى القصاص والدية :

الجمهور يستندون إلى الحديث المشهور « لا يُقتل مسلم بكافر » فيمنعون أن يُقتص لغير المسلم من المسلم إذا قتله .. والأحناف يخالفون الجمهور فى ذلك ، ويذهبون إلى أنه يقتص للمعاهد غير المسلم من المسلم . وقد قال ﷺ : « من قتل معاهداً لم يُرح رائحة الجنة ، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً » .. والعلماء مجمعون على أن قتل الذمى كبيرة من كبائر المحرمات لهذا الوعيد . والأحناف ، والشعبى ، والنخعى ، وابن أبى ليلى وعثمان البتى يقولون باستوائهما فى عصمة الدم المؤبدة . فقد قتل النبى مسلمًا بمعاهد ، وقال أنا أكرم من وفى بذمته . وأمر على بقتل رجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة . وقامت عليه البينة فجاء أخوه فعفا عنه .. فقال على من كانت له ذمتنا ، فدمه كدمنا وديته كديتنا . وفى رواية إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا[1] .

وصح عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى بعض أمرائه فى مسلم قتل ذميًا فأمره أن يدفعه إلى وليه ، فإن شاء قتله ، وإن شاء عفا عنه ، فدفع إليه فضرب عنقه . وهو ما اعتمدته الخلافة العثمانية فى معاملاتها مع أهل الذمة .

وقد أورد الإمام الشافعى[2] نقاشه مع الأحناف بخصوص قولهم بقتل المسلم بالذمى فى كتابه « اختلاف الحديث » وحجج الأحناف من وجهة نظر المؤلف أقوى ، فهم يأولون حديث « لا يُقتل مسلم بكافر» أى بكافر حربى ، ويذهبون إلى هذا التفريق استنادًا لحديث يستدل به الشافعية وهو حديث « الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده » . فكأن صاحب العهد له حكم مختلف عن الكافر الحربى ، وهم يستدلون بعموم آية المائدة ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ ﴾ (المائدة ، آية ٤٥) .. وكون الإمام الشافعى رحمه الله يورد المسألة فى

---

(١) القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع المسلم ، ص١٢ .

(٢) الشافعى (أبو عبد الله محمد بن إدريس) الأم ، (القاهرة : دار الشعب . د . ت) ج٧ ، ص٣٩٠ – ٤٠٠ .

كتاب اختلاف الحديث ، فلأنه يرى أن رأى الإمام أبى حنيفة ومن ذهب مذهبه رأى جائز وفقًا للمقولة الشهيرة « رأيى صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب » . فللدولة الإسلامية أن تأخذ بأى الرأيين . وقد أخذت الدولة العثمانية كما أشرنا بتكافؤ دماء المسلم وغير المسلم ، فكانت تقتص للمعاهد الذمى من المسلم . .

(جـ) واجبات أهل الذمة :

ولأن المواطنة تفترض الواجبات كما تعطى الحقوق ، فإن أهل الذمة عليهم واجبات تؤدى للدولة الإسلامية . وأول هذه الواجبات هى الجزية : استنادًا لقوله تعالى ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة ، آية ٢٩) .

وتتعدد اتجاهات الفقه الإسلامى بالنسبة لتكييف الجزية وهناك آراء ثلاثة :

الرأى الأول : يذهب إلى أن الجزية هى أجرة عن سكنى الدار وهم الشافعية[١] وبعض الحنابلة . والرأى الثانى : يذهب إلى أن الجزية عقوبة على كفرهم ويمثله الحنابلة[٢] . أما الرأى الثالث : يذهب إلى أن الجزية بدل عن القيام بواجب الدفاع عن أهل الذمة وهم الأحناف وبعض الحنابلة[٣] .

والمؤلف يتبنى الرأى الثال ؛ لأن النصوص توافرت عليه ففى صلح خالد مع أهل الحيرة ، نص على الجزية والمنعة .. فلكم الذمة والمنعة . فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم[٤] . ونص معاهدة النعمان مع أهل ماه بهراذان ،

(١) راجع ابن القيم ، أحكام أهل الذمة . م. س. ذ ، ص٢٢ – ٢٤ .

(٢) راجع الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، م. س. ذ ، ص١٤٤ .. ويشترك معه صاحب المغنى : ابن قدامة ، ج٨ ، ص٤٩١ وهو حنبلى .

(٣) أبو يعلى ، الأحكام السلطانية (القاهرة : البابى الحلبى – ط٢ – ١٩٦٦ – ١٣٨٦هـ) ، ص١٥٣ .

(٤) محمد حميد الله الحيدر آبادى ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى ، والخلافة الراشدة (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – ط٢) ، ص٢٩٤ .

ومعاهدة سويد بن مقرن لأهل جرجان ، ودهستان تنص على أن الجزية خلف عن المنعة[١] . ورغم أن الجزية منصوص عليها فى الكتاب إلا أن العقود التى عقدها القادة المسلمون مع أهالى البلاد المفتوحة تبنت صيغًا متعددة روعى فيها الواقع بدرجة كبيرة ، وذلك ليس لأنهم لم يكن لديهم خطة واضحة للتعامل مع أهل البلدان المفتوحة . وإنما لأنهم كانوا يتحركون وفقًا لإطار كلى محدد لا يحيدون عنه وهو تخيير أهل البلدان المفتوحة بين الإسلام أو الجزية أو الحرب . والتفصيلات يعالجونها وفقًا للمصلحة التى يراها القائد والتى تعد سياسة جزئية متغيرة . لذا تعددت صيغ العقود التى عقدها القادة المسلمون وفقًا للمصلحة خاصة الفتوحات الإسلامية قد امتدت على اتساع ثلاث قارات تتفاوت فيها خصائص الناس ، والأرض ، والأنظمة السائدة ، مما جعل للواقع تأثيرًا فى تنزيل الحكم الشرعى وهو الجزية عليه .

فمثلاً مع أهل جرجان كتب سويد بن مقرن : « ومن استعنا به منكم فله جزاؤه فى معونته تعويضًا عن جزائه (أى جزيته) »[٢] . وفى المعاهدة مع أهل أذربيجان كتب عتبة بن فرقد لأهل أذربيجان : « .. ومن حُشِر منهم فى سنة وضع عنه جزاء (جزية) تلك السنة »[٣] . ومع أهل أرمينيا عاهدهم على أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب على أن يوضع الجزاء عمن أجاب[٤] . أما النوبة ، فقد استعصت على المسلمين حتى ولى مصر عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، فسألوه الصلح والموادعة ، فأجاب على ذلك على غير جزية لكن على هدية ثلثمائة رأس فى كل سنة وعلى أن يهدى المسلمون إليهم طعامًا بقدر ذلك[٥] .

---

(١) نفس المرجع ، ص٣٢٢ ، ص٣٢٦ .

(٢) محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية فى عهد النبوة والخلافة والراشدة ، م. س. ذ ، ص٣٢٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٤) نفس المرجع ، ص٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٥) أبو الحسن البلاذرى ، فتوح البلدان (القاهرة : دار الكتب العلمية - ١٩٧٨ - ١٣٩٨) ، ص٢٣٨ - ٢٣٩ .

وفى فتوح مصر لابن الحكم أن « الحسن بن على » كلم «معاوية بن أبى سفيان» فى أن يضع الجزية عن جميع قرية أم إبراهيم (مارية القبطية) ؛ لحرمتها ، ففعل. ووضع الخراج عنهم ، فلم يكن على أحد منهم خراج[1] وفى فتوح مصر لابن الحكم أن رجلاً من قبط مصر أتى عمرًا بن العاص فقال : « أرأيت إن دللتك على مكان تجرى فيه السفن حتى تنتهى إلى مكة والمدينة ، أتضع عنى الجزية وعن أهل بيتى؟ قال : نعم . فكتب إلى عمر ، فكتب إليه أن أفعل[2] .

ويذهب كل من ابن القيم[3] وأبى عبيد[4] إلى أنهم يعاملون معاملة المسلمين فى فرض الصدقة مضاعفة على أموالهم فى الأموال ، والزروع ، والعروض .. إلخ .

فالتنوع السابق من وجهة نظر المؤلف يؤكد أن الجزية والذمة ينظمها عقد ، وبالتالى فإن الذمة والجزية يخضعان للنظرية الإسلامية العامة فى العقود . والأصل فيها أن تعقد على أى صفة كانت فيها المصلحة ، والمصلحة قد تكون فى هذا وفى هذا[5] وعلى هذا فالمصلحة والأحكام التى يصدرها ولى الأمر تعتبران المرجعين الأساسيين فى كيفية التعامل مع أهل الذمة (غير المسلمين) . ومن ثم فإسقاط الجزية فى بعض الحالات للمصلحة يمكن أن يكون سندًا لإسقاط الجزية عن غير المسلمين المعاصرين . وإذا كانت الجزية قد وضعت من أجل الحماية والدفاع فإن إسقاطها عنهم يفرض عليهم الالتحاق بالجيش الإسلامى . ورغم أن أهل الذمة كانوا يطالبون بالمساواة مع المسلمين فى عهد الدولة العثمانية ، فلما صدر الخط الهمايونى سنة ١٨٥٦ ، بإشراك غير المسلمين فى الجيش العثمانى رفضوا المشاركة، ثم صار المسلمون القادرون يدفعونها هم أيضًا لئلا يشتركوا فى الجيش ؛ لأن قيام

---

(١) عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ٢ ، ص٥٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٦٦ .

(٣) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٨١ .

(٤) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٣٨ .

(٥) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٤٨٧ ، ج٢ص .

المسلمين بالدفاع عن غير المسلمين ليست مهمة سهلة خاصة وأن الذى يشارك فى الجيش كان يشترك فيه بدون تحديد لمدة . فلما تحددت المدة فى أيام العثمانيين صارت خمسة عشر عامًا . ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن عدم اشتراك غير المسلمين فى الجيش العثمانى جعلهم يتخصصون فى الأنشطة الاقتصادية بحيث صاروا وكلاء وقناصل فخريين للدول الأجنبية وبأعداد كبيرة مما جعلهم قوة النفوذ الأجنبى من خلالها إلى داخل الدولة العثمانية وعمل فى النهاية على تفتيتها .

الفصل الثانى

الأقليات والممارسة السياسية
فى التاريخ الإسلامى

المبحث الأول : مرحلة الدولة - الأمة .

المبحث الثانى : مرحلة الفتوحات الإسلامية الكبرى .

المبحث الثالث : مرحلة استقرار الإسلامية .

الفصل الثانى

الأقليات والممارسة السياسية فى التاريخ الإسلامى

الممارسة السياسية هى الخبرة التى تعاملت من خلالها الدولة الإسلامية مع أقلياتها على المستوى الحركى والواقعى . فللدول سلوك فى الواقع مختلف عن المبادئ والقواعد المثالية التى تؤمن بها . وهذا الكتاب يحاول التحقق من الجواب على السؤال إلى أى مدى كانت ممارسة الدول الإسلامية متطابقة مع المبادئ القرآنية وقواعد الممارسة النبوية ؟ ويمكن تعريف الممارسة السياسية بأنها : « مجموعة السياسات العملية التى طبقتها الدولة الإسلامية لمواجهة مشكلة التكامل القومي داخلها بما يحقق لها الاستقرار والأمن الداخلى ، والذى يمكنها من تحقيق الفعالية فى حركتها الخارجية التى تقصد إلى نشر مبادئ الإسلام والدفاع عنه »[1].

وقبل أن نلج غمار بيان هذه السياسات فمن المهم أن نشير إلى بعض الملاحظات :

أن العلاقة بين الفكر والحركة فى الإسلام هى علاقة مختلفة عما نعرفه فى غيره من الحضارات ، فليس الفكر هو الذى يُشكّل الحركة ويسبقها ولكن الحركة

(١) فالممارسة هى تفاعل حركى بين ثلاثة مقومات هى القواعد القانونية التى تضبط النشاط الحركى ، والبنيان الاجتماعى الذى يمثل المادة البشرية التى تحرك ويتحرك لها النظام السياسى ثم الأبعاد العقيدية أى العناصر المعنوية والأطر الفكرية التى تتحكم فى عملية الممارسة من حيث المتطلبات والأهداف ، حامد ربيع ، « النموذج الإسرائيلى للممارسة السياسية » فى (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٧٥) ، ص٣٧ ، وتشير مادة « مرس » فى لسان العرب إلى التجربة والمباشرة للشىء ، والحركة المنتظمة التى تسعى للتخلص من موقف يمثل مشكلة - فهى سلوك للتخلص من حالة غير مرغوبة إلى الحالة الأصلية ، والانخراط فى علاقة تفاعلية مع الآخرين تفترض الدقة وحسن المعالجة وراجع لسان العرب ، ابن منظور ، ج٦ ، ص٤١٧٩ - ٤٨١٠ .

(الممارسة) هى التى تشكل الفكر . فلم يحدث مثلاً فى الدولة الإسلامية أن وُضع دستور قنن لمجموعة من القواعد التى تضبط سلوك الدولة فى الواقع . ولكن حركة الدولة فى مواجهة الواقع هى التى شكلت خبرة الممارسة فى مجموعة من القواعد والمبادئ هى التى أصبحت تمثل نسق التعامل مع الواقع . ويقصد المؤلف بهذه الدولة - دولة النبى ﷺ والخلفاء من بعده . ومن ثم فمحاولة التحقق من مدى البعد أو القرب لممارسات الدول التى جاءت بعد فترة النبوة والخلافة هو فى الواقع محاولة لقياس نموذجين للممارسة أحدهما يمثل نسق الأساس الإسلامى ، والآخر يمثل نموذجًا آخر للممارسة قد يقترب أو يبتعد ، وبقدر ابتعاده أو اقترابه تكون شرعيته أو تمثيله للإسلام .

إن الخبرة الإسلامية عقب فترة الدولة النبوية الراشدة شهدت انحرافًا عنهما، كجزء من تحول عام فى طبيعة المجتمع الإسلامى ، وهو ما يعرف باسم « تحول الخلافة إلى ملك »[1] ، وهذا التحول قد ترك آثاره على الممارسة السياسية فى كافة جوانبها وكان طبيعيًا أن تشهد العلاقة بين الدول الإسلامية وغير المسلمين فيها آثار هذا التحول . فلم يكن الانحراف موجهًا ضد غير المسلمين بالذات ، ولكن المسلمين أنفسهم قد عانوا منه . وقد عبروا عن هذه المعاناة من خلال تعبيرات ثورية فى مواجهة الدولة لردها إلى النموذج النبوى والراشدى[2] ، لذا فإن الممارسة الصحيحة للإسلام تضمن لغير المسلمين فى المجتمع المسلم أقصى ما يطمحون إليه من اتباع قواعد العدل والنصفة والرعاية .

أن المؤلف اعتبر الفرق الإسلامية الخارجة على إجماع الأمة أقلية بمعنى أنها منتسبة للإسلام ، ولكنها ليست منه ، وقد أكدت الممارسة أن هذه الفرق كانت أشد

(١) لمعرفة آثار هذا التحول راجع : ابن خلدون ، المقدمة ، ص٢٠٢ ، ٢٠٩ ، م. س. ذ. ، وأيضًا : أبو الأعلى المودودى ، الخلافة والملك ، ومن وجهة نظر أخرى راجع : أبو بكر بن العربى ، العواصم من القواصم (القاهرة : - مكتبة السُنَّة - ط٥ - ١٤٠٨هـ) ص٢٠٦ وما بعدها .

(٢) عن حركات الخروج على الدولة الأموية راجع : كمال السعيد . الإحياء الإسلامى ، بحث غير منشور ، ص٣١ - ٣٢ ، وقد كان خروج ابن الأشعث على الحجاج بسبب أخذ الجزية ممن أسلم، وأيضًا ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص٧٩ .

خطرًا على الإسلام ، والدولة الإسلامية من أهل الكتاب أو ممن لهم شبهة كتاب ، وهم الذين اعتاد الذين تناولوا هذه القضية أن يشيروا إليهم على أنهم أقلية ، بينما لم ينتبهوا إلى الفرق الأخرى التى انتسبت إلى الإسلام .

أن الممارسة قد أكدت أن المعيار الذى ارتضاه الإسلام أساسًا لتصنيف الناس وهو الحكم الشرعى لم يكن كذلك فى الممارسة إذ ظهرت معايير أخرى مثل معايير الانتماء القبلى كالانتماء إلى بعض القبائل كقيس ، ويمن ، ومعايير الانتماء القومى مثل العرب / الموالى ، أو الانتماء المذهبى كالحنابلة / الشافعية ، أو الانتماء للفرقة كالسنة / الشيعة لكن أخطر التعبيرات التى مثلت خطرًا على الدولة ومخالفة لنموذجها القياسى كانت هى التعبيرات التى مثلها الانتماء القبلى ، والانتماء لأفكار خارجة عن إجماع الأمة الإسلامية كتعبيرات الباطنية بالذات . (الخرمية - الإسماعيلية - القرامطة) .

وفى متابعة المؤلف لمراحل مواجهة الدولة الإسلامية لمشكلة التكامل القومى بها وجد أنها مرت بمراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : وهى التى يطلق عليها المؤلف مرحلة بناء الإقليم / الأمة ، حيث كانت الدولة الإسلامية تهدف إلى تحقيق التكامل والاندماج بين عناصر السكان التى تسكن الجزيرة العربية بحيث يمكنها تحقيق الاستقرار والأمن للإقليم الذى يمثل مصر الإسلام والجزيرة العربية كقاعدة للإنطلاق الإسلامى إلى العالم . ولم يكن التكامل والاندماج سوى بتحقيق تطابق بين الإقليم والسكان لا على أساس عرقى ولكن على أساس دينى . التصور الاستراتيجى الإسلامى وخبرة الممارسة السياسية جعلت من إقليم الجزيرة العربية إقليمًا ذا خصوصية ، فهو الإقليم القاعدة الذى لا يتحمل أى تلاعب بأمنه أو استقراره . ويمكن التحديد تاريخيًا لهذه المرحلة ، ببداية الهجرة إلى وفاة النبى صلَّى الله عليه وسلَّم . (إقليم الجزيرة فى التصور الاستراتيجى الإسلامى يمثل مصر الإسلام) .

المرحلة الثانية : وهى المرحلة التى يطلق عليها المؤلف الأمة - العالم حيث بدأت مرحلة الفتوحات الإسلامية الكبرى والتى قادت فى النهاية إلى إسقاط أكبر

إمبراطوريتين فى العالم فى العصر الوسيط ، وهنا تواجه الدولة الإسلامية مشكلة التنظيم السياسى والإدارى لهذه البلدان على مستوى الشعوب والإقليم وهنا يظهر التمييز بين البلدان المفتوحة صلحًا والمفتوحة عنوة كمعيار تنتظم على أساسه الشعوب والبلدان فى الدولة الإسلامية وترتب على أساسه التنظيمات الإدارية والسياسية فيها .

المرحلة الثالثة : وهى المرحلة التى يمكن وصفها بأنها مرحلة « استقرار وتكامل الأوضاع التنظيمية والجغرافية للدولة الإسلامية ، وفيها انكسرت موجات الفتح الإسلامى ، وبرزت قضايا يمكن وصفها بأنها داخلية مثل مشكلة الخلافة السياسية ، ومشكلة معايير التولية الإسلامية ، ومشكلة معايير توزيع الدخل فى الدولة الإسلامية ، وفى هذه المرحلة ولأول مرة فى التاريخ الإسلامى تبرز مشكلة الانقسام داخل الأمة ذاتها حيث برزت الخوارج كفرقة فى مواجهة بقية الأمة وبدأت معايير الانقسام على أساس الفرقة / الأمة ، وأظهرت الممارسة معايير الانقسام على أساس قبلى مع الدولة الأموية خاصة بين القيسية (المضرية) / اليمنية ، وحدث الانقسام على أساس العرب / الموالى ، وهو انقسام قومى وقد بدأ يتكامل مع مجيىء الدولة العباسية حيث بدأت الإنقسام على أساس القوميات يتضح فوجدنا الترك / الديلم ، الترك / العرب ، الزنج / البربر ... إلخ .

وسنفرد لكل مرحلة من هذه المراحل مبحثًا مستقلاً .

المبحث الأول
المرحلة الأولى - الدولة - الأمة
(Nation-State)

بهجرة إمام الجماعة المسلمة من مكة إلى المدينة بدأت حقبة جديدة فى تاريخ الأمة الإسلامية ، وهى حقبة تأسيس وبناء الدولة ، فالهجرة لم تكن تعبيرًا عن انتقال مكانى بل تعبير عن انتقال وظيفى وكيفى ؛ ولذا اعتبرها المسلمون بداية التاريخ الإسلامى(١) . وقد واجهت الدولة الإسلامية وهى تتكون مشكلة توافر عناصر عدة ، الإقليم الذى يمثل الوعاء الجغرافى لحركة الدولة ، وبحلول المهاجرين المدينة بدأت هذه المشكلة فى الحل ، وتكامل حلها مع تحويل المدينة كلها إلى الإسلام أو قبولها بالسلطة الإسلامية . ثم مشكلة الجماعة السياسية - الأمة وهى الجماعة التى تعبر عن الإرادة السياسية للإقليم والتى تسعى إلى تحويل الدين الإسلامى إلى ممارسة حركية في أرض الواقع « تحويل المبادئ إلى ممارسة » ثم عنصر القيادة السياسية ممثلة فى النبى (ﷺ) قائد المسلمين وإمامهم ، ورغم توافر هذه العناصر بنسبية معينة فى مكة إلا أن المسلمين لم يكونوا يملكون القرار السياسى الذى يوجهها ويديرها ، ومن ثم فمدلول القيادة السياسية هنا هو تلك القيادة التى لها القرار السياسى النهائى فى توجيه شئون الجماعة السياسية / الأمة ، ومن ثم فالانتقال إلى المدينة كان يعنى قضيتين أساسيتين هما : امتلاك المسلمين من خلال إمامهم القدرة على إصدار قرارات سياسية لها فعالية نهائية فى توجيه شئون الجماعة السياسية (الأمة) . الثانى أن يكون لهذه القرارات وحدها حق الإلزام والنفاذ فى مواجهة الجماعات الأخرى التى تمتلك مصادر القوة والنفوذ . وهنا تأتى مشكلة ترتيب أوضاع الجماعة البشرية التى تسكن المدينة لكى تتفق وطبيعة المنهج

(١) منى أبو الفضل ، فى أصول المنظور الحضارى ، محاضرات غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، إذ تقول دخول الإسلام فى التاريخ لم يرتبط بلحظة الوحى وإنما لحظة نشوء النظام الاجتماعى والسياسى والإسلامى ، ص١٠ .

الإسلامى ذى الصبغة العالمية ، وقد كانت هذه أول قضية واجهها النبى صلَّى الله عليه وسلَّم حين جاء إلى المدينة. لأنها حدثان مقدم النبى (ﷺ) إليها مثلت مجتمعًا تعدديًا يفتقد لعنصرى التكامل والأمن(١) . ومن ثم فإن المشكلة التى واجهت الدولة الإسلامية هى كيف يمكن نزع عوامل الصراع فى هذه التعددية وتحويلها إلى أسباب للتكامل يمكنها أن تحقق الأمن المفقود لسكان يثرب من ناحية ثم تحقيق الأهداف الإسلامية التى تفرض الحركة الدائبة لنشر الدين الإسلامى وإدخال الناس فيه أفواجًا من ناحية أخرى .

أولاً : آليات بناء التكامل بين المسلمين وغير المسلمين فى المدينة :

١ - التحرك الفعال بين سكان المدينة لدعوتهم للدين الجديد ؛ لتحويل الوثنيين من الأوس والخزرج إلى الإسلام أى توسيع قاعدة المؤمنين بالإسلام بين سكان المدينة .. وقصة إسلام « أسيد بن حضير » ، و « سعد بن معاذ » تعكس الواقع النفسى لسكان المدينة إذ كان لا يحول بينهم وبين الإسلام سوى عرضه عليهم فقط ، كما تعكس الاستجابة السريعة للإسلام بين السكان .. يقول ابن هشام فى السيرة : ورجع « أسعد بن زُرارة » ، و « مصعب » إلى منزل أسعد فأقام عنده يدعو الناس إلى الإسلام حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون(٢) .

٢ - تطوير مفاهيم جديدة تعمق الشعور بالانتماء لرابطة أعلى تقوم على أساس إرادى عقيدى وليس أساسًا موروثًا قبليًا مثل مفهوم « الأنصار » والمهاجرين ، والمؤاخاة بينهم على أساس رابطة العقيدة ، وتعد تجربة المؤاخاة تجربة فريدة فى التاريخ الإنسانى حيث تجمع بين الرجلين أخوة العقيدة ليس على المستوى النظرى ،

(١) وعن واقع المدينة المضطرب قبل مجىء الإسلام إليها راجع :
ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق محمد فهمى السرجانى (القاهرة - دار التوفيقية - د.ت)- ج٢ ، ص٩٦ وعن معركة « بُعاث » بين الأوس والخزرج راجع أيضًا ابن الأثير ، الكامل - ج١ ، ص٤١٧ وعن دور اليهود فى ذلك راجع : كمال السعيد ، قراءة جديدة فى وثيقة المدينة - منبر الشرق ، ع١ ، مارس ١٩٩٢ - رمضان ١٤١٢هـ ، ص١١٦-١١٧ .

(٢) ابن هشام ، السيرة النبوية ، م.س.ذ ، ج٢ ، ص٦٧ .

ولكن على المستوى الحركى أيضًا ، فقد كانت توجب بينهم حقوقًا متبادلة وصلت إلى حد توارثهم من بعضهم البعض الآخر إذا ماتوا . ثم نسخت الآيات بعد انتشار الإسلام بين أهل المدينة كلهم ﴿ وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ (الأنفال - الآية ٧٥) ورغم نسخ التوارث بين المتآخين فقد كانت التجربة نوعًا من الممارسة الحركية التى قدمت نموذجًا رائعًا لما يجب أن تكون عليه جوامع الانتماء بين المسلمين ، فليس قدرًا مقدورًا إرث رابطة الدم بحيث لا يمكن للإنسان أن يمارس غيرها ، بل يمكنه أن يمارس حركته فى الحياة مستندًا إلى جامعة العقيدة .. يحكى ابن إسحق أنه لما دوّن عمر بن الخطاب الدواوين بالشام وكان بلال قد خرج إلى الشام ، فأقام بها مجاهدًا فسأله عمر إلى من تجعل ديوانك يا بلال ؟ قال : مع « أبى رويحة » ، لا أفارقه أبدًا للأخوة التى كان رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) عقد بينه وبينى فضُم إليه وضم ديوان الحبشة إلى خثعم لمكان بلال منهم[١] .

٣ - طرح مؤسسات جديدة يمكن من خلالها تحقيق الاندماج والتكامل بين المسلمين ، وكانت أهم هذه المؤسسات مؤسسة « المسجد » ، ومؤسسة « الجهاد » .. ففى المسجد كان المسلمون يجتمعون لصلاة الجمعة مرة كل أسبوع وكان المسجد هو المكان الذى تدار من خلاله كل العمليات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامى الوليد ، أما سرايا الجهاد التى لم تتوقف فقد عززت العلاقات بين المسلمين وأوجدت إطارًا مشتركًا للتفاعل بينهم من أجل تحقيق المبادئ الإسلامية . وفى أتون العمليات الجهادية الجهادية ومن خلال مؤسسة المسجد نمت عمليات تكاملية أخرى كان أهمها فى تقدير المؤلف « الشورى » و « الاجتهاد » و « المشاركة » وكان المجتمع الإسلامى الوليد يحيا حياة روحية متدفقة مفعمة بالاستعداد لتقديم النفس والنفيس من أجل الإسلام ونيل رضا الله سبحانه وتعالى بدخول الجنة . السياسات السابقة كانت لتحقيق التكامل بين المسلمين الذين ينتمون لأمة الإجابة كما عبر[٢] بعض الباحثين ، أما غير المسلمين من اليهود والوثنيين الذين

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، م. س. ذ ، ج٢ ، ص٦٧ .

(٢) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة (اقرأ - بيروت - ١٩٨٦ - ١٤٠٦هـ - ط٢)، ص٥٢ .

يطلق عليهم هؤلاء الباحثون أمة الدعوة(١) فقد طور النبى (ﷺ) لتحقيق اندماجهم وتكاملهم مع المجتمع الإسلامى مجموعة من السياسات هى :

٤ - الاعتراف بوجودهم ككيان دينى وسياسى واجتماعى له مطلق الحق فى تنظيم حياته الخاصة وفقًا لتقاليده الداخلية بما لا يتعارض والقواعد العامة التى أقرها الدين الإسلامى لتنظيم المجتمع بما يحقق استقراره وأمنه .

٥ - إقرار مبدأ اللامركزية الذى يراعى الجوانب النفسية والثقافية للجماعات المكونة للأمة الإسلامية مع تطوير مبادئ عامة تحفظ للأمة وحدتها وللدولة الإسلامية تكاملها أى تحقيق التنوع فى إطار الوحدة ففى الوقت الذى اعترف فيه النبى (ﷺ) لكل جماعة بنظامها الداخلى فإنه جعل للأمة حق الوقوف فى وجه أى وحدة لامركزية إذا أرادت أن تجعل من نظامها الداخلى والخاص أساسًا لممارسة أى نوع من البغى أو الفساد أو العدوان ، أى الاعتراف بالتنوع كمعطى اجتماعى(٢) ومحاصرة آثاره السياسية وإبقائها فى إطار حركة الأمة ككل .

٦ - طرح مفهوم جديد للأمة . هذا المفهوم يجعل من الممكن لمخالفى المسلمين فى العقيدة أن يكونوا جزءًا منها بحيث يكون (للمخالفين دينهم وللمسلمين دينهم) ورغم أن بعض الباحثين قد توهم تناقضًا بين مفهوم الأمة بمعنى الذين تربطهم عقيدة واحدة وبين مفهوم الأمة أى الذين تربطهم جامعة سياسية واحدة(٣) إلا أن المؤلف يقرر استنادًا إلى دراسته لمفهوم الأمة أن هناك تعبيرين للأمة ، الأمة حيث

(١) نفس المرجع ، ص٤٨ .

(٢) على الدين هلال ، التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية ، الأفق العربى ، شباط ، ١٩٨٧ ، ع٩ ، ص٢٦ .

(٣) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، م. س. ذ. ص٥٦ ، ويتصور فعلاً أن تكون المؤاخاة بين المؤمنين قد تمت أولاً لكن بلا تناقض مع مفهوم الجماعة السياسية الذى تضم فى داخلها أقوامًا لا يتفقون فى العقيدة مع المسلمين ، وفى دلالة واقعة المؤاخاة انظر : سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، (القاهرة : دار الشروق ١٩٨٧-١٤٠٧ - ط١٣) ، ج٣ ، ص١٥٥٤ ، ص١٥٦٠ وقد بقى عقد المؤاخاة قائمًا حتى معركة بدر وكان الكتاب مع اليهود قد عقد ، فلا تناقض .

تكون تعبيرًا عن انتماء عقيدى وتفتقر إلى الأطر المؤسسية التى تعبر عن هذا الانتماء من خلال الدولة . والأمة حيث تكون الدولة تعبيرًا عنها ، ففى حالة – الدولة/ الأمة فإن الانتماءات الفرعية يمكنها أن تتعدد داخلها إلا أن جامعة سياسية واحدة تربط بين المنتمين لهذه الأمة .

هذه الجامعة السياسية قد تقبل لأسباب اقتصادية أو أمنية أو استراتيجية تعددًا فى الانتماءات الأولية للجماعات المكونة للأمة دون أن يعنى ذلك تعارضًا مع المبدأ الدينى الذى قامت الدولة على أساسه وبين ضرورات المصلحة الشرعية التى رضيت أن يكون بين مواطنى الدولة الإسلامية آخرون لا يؤمنون بالدين الإسلامى . وهكذا يمكن القول إن المجتمع الإسلامى الأول قد ميز بين نوعين من الترابط الاجتماعى . الأول (التضامن) الذى ينصرف إلى تلك الرابطة التى تميز مجتمعًا يمكن أن يطلق عليه الجماعة المتآلفة (Community) أى جماعة من البشر يضمهم ويقرب بينهم ويشملهم نسق من الروابط المعنوية الطبيعية التى تحمل معنى الدفء والتلاحم ، وفى المقابل نجد اصطلاحات مقابلة تعبر عن مضمون مخالف "Society" أى مجتمع تسوده العلاقات التعاضدية وعلاقات المنفعة والمصلحة المشتركة وعلى ما يحمل هذان المفهومان من تناقض فقد اجتمعا وتوافقا فى وعاء الأمة الإسلامية(١) .

٧ – جعل القواعد المنظمة للعلاقات الداخلية بين الجماعات التى تسكن المدينة هى الأولى بالرعاية من علاقات سكان المدينة بالجماعات الأخرى خارجها فمن المعلوم أن إحدى آليات المجتمع القبلى لتحقيق شىء من الاستقرار داخله هو قيام علاقات تحالف بين الجماعات المكونة لهذا المجتمع ، ومن الطبيعى أن يكون لسكان المدينة علاقات تحالف مع جماعات أخرى خارج المدينة فإذا تعارضت علاقات التحالف الخارجية مع القواعد الضابطة لعلاقات الجماعات الساكنة للمدينة فإن مراعاة القواعد الداخلية والالتزام بها هُو الواجب .

٨ – طرح مفهوم جديد « للعصبية والولاء » حيث تكون العصبية للمبدأ لا للدم والجنس ، فالإسلام قد اعترف بالقبيلة كأساس للنظام الاجتماعى فى قضايا

(٢) منى أبو الفضل ، فى أصول المنظور الحضارى – ج١ ، م. س. ذ. ص١٩ .

العقود، والعقل ، والفداء ، لكن إذا تحول التضامن القبلى إلى عنصر امتناع وعصبية للدم والجنس فإن الأمة الإسلامية ترفضه[1] . والحديث يقول « انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا ، فقال انصره مظلومًا فكيف أنصره ظالمًا ، قال تمنعه عن ظلمه » ، فهنا عصبية للحق (ضد الظلم) وعصبية المرء لأخيه مشروعة ولكن إذا كان ذلك للحق ، أو ما يمكن أن نطلق عليه (عصبية الأمة) فلدينا عنصران متكاملان أحدهما يعمل على الاستمرارية والآخر يعمل على التغيير استمرارية ما هو قائم من النظم الاجتماعية الداخلية دون أن يعنى ذلك الحفاظ عليها كما هى بل تطويعها وتغييرها لتتكامل مع الجامعة السياسية الأشمل وهى جامعة الأمة الإسلامية .

٩ - تطوير آليات للمشاركة يمكن وصفها « بالاشتراك فى المغنم والمغرم » فكل جماعة من الجماعات المكونة لسكان المدينة عليها أن تساهم فى نفقات الحرب والدفاع بما فى ذلك اليهود والوثنيون الذين يخالفون الدولة عقيدتها ولهم فى المقابل الاشتراك فى مغانم الحروب والتمتع بالاستقرار والأمن داخل بلادهم الذى قاد إلى رواج تجارى وعمرانى كبير ويشير السمهودى فى « وفاء الوفا » إليه فيذكر أن المدينة قد شهدت حركة داخلية اتجهت لتعمير الأراضى الخربة فى سهل المدينة فبنى الناس الدور ، والحوائط (البساتين) واتصل عمران المدينة حتى بدت كبلد واحد متصل العمران عامر بالبيوت والشوارع والحارات ، وسيطرت المدينة على الطريق الساحلى المؤدى إلى الشام مما أدى إلى كثرة الأسواق بها ، وانصرف قطاع من سكانها إلى الأنشطة التجارية - كما زاد عدد سكانها لوفود الناس للسكنى بها كبلد

---

(١) ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، (الإسكندرية - دار إحياء السنة - د. ت) ص٧١ وقد ذكر أن الأسماء الشرعية « كالمهاجرين والأنصار » حين تصبح سببًا للطائفية (أى انتماء الفرد لقبيلته فى مواجهة الأمة أو أحد عصبياتها) فإن النبى ﷺ أنكرها وسماها دعوى الجاهلية .. فالمحذور من العصبية هو تعصب الرجل لطائفته مطلقًا فأما نصرها بالحق من غير عدوان فحسن واجب أو مستحب ، وأيضًا طارق البشرى ، بين الإسلام والعروبة ، الحوار ، صيف ١٩٨٧/١٤٠٦هـ السنة الأولى ، ص١٥ ، وأيضًا ، رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة م. س. ذ. ص٣٨ ، ص٥٨ ، وكمال السعيد حبيب ، الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات ، بحث غير منشور ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص١ ، ص١٨ .

آمن ومستقر ، وارتفع مستوى المعيشة بها ، وقد نعم سكان المدينة بالحقوق والواجبات على قدم المساواة كما يرتبها انتماؤهم للجماعة السياسية الجديدة (الدولة الإسلامية) .

١٠ – جعل الإطار المرجعى للتحاكم حين حدوث تشاجر أو اختلاف للدولة الإسلامية ممثلة فى مشرّعها وقائدها وهو النبى محمد ﷺ وفى كتابها « القرآن » وهذا يشير إلى تطوير آلية جديدة وجامعة يلتزم المواطنون تجاهها بالطاعة ، وهذه الآلية هى ما يمكن وصفه بالتعبير المعاصر بـ « النظام العام » الذى يحكمه القرآن وتطبيقات السنة وتحقيق الأهداف التى قامت الدولة لأجلها .

ثانيًا : دستور المدينة :

مجموعة السياسات السابقة تضمنتها وثيقة المدينة التى سميت فى المصادر القديمة « بالكتاب » أو « الصحيفة » وتطلق عليها المصادر المعاصرة «دستور المدينة». وقبل إيراد نص الوثيقة لأهميته فإننا نشير إلى أن بعض المصادر لم تهتم بالوثيقة بل وشككت فيها لأنها لم ترد إلينا إلا من طريق واحد هو نص ابن إسحق الذى أورده ابن هشام فى كتابه « السيرة النبوية » إلا أن هناك نصًا آخر كاملاً للوثيقة يطابق النص الأول كما يشير د. حسين مؤنس[1] فى دراسته للوثيقة ، هذا النص أورده ابن خيثمة فأسنده ، والنص بإسناده أو رده فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد ابن محمد ابن سيد الناس الشافعى المتوفى سنة ٧٣٤هـ فى سيرته المسماة « عيون الأثر فى فنون المغازى والشمايل » وكما يشير د. حسين مؤنس فإن وجود نصين متطابقين للصحيفة يكفى لإثبات أصالتها وذكر د. حسين مؤنس فى شرحه وتوثيقه للصحيفة أنها لم تكتب فى وقت واحد ويرجّح أن تكون الأجزاء الخاصة باليهود وما بعدها قد كتبت فى عام ٦هـ إلى ما بعد صلح الحديبية فهى على قوله لم تكتب فى وقت واحد وإنما كانت مفتوحة بحيث يمكن أن يزاد عليها بعض النصوص مع تطور الأوضاع الجديدة فى المدينة . وهو يخالف بذلك جميع المؤرخين

(١) حسين مؤنس ، عالم الإسلام ، م. س. ذ ، ص١٥٠ – ١٥١ .

الذين عالجوا الوثيقة والذين يذكرون أن الصحيفة قد كتبت عقب وصول النبى ﷺ إلى المدينة وهو بصدد بناء الأساس الاجتماعى والسياسى للدولة .

نص الوثيقة كما أوردها د. محمد حميد الله الحيدر آبادى فى كتابه « مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى[1] والخلافة الراشدة » هو :

١ - هذا كتاب من محمد النبى (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم[2] وجاهد معهم .

٢ - أنهم أمة واحدة[3] من دون الناس .

٣ - المهاجرون من قريش على ربعتهم[4] يتعاقلون[5] بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٤ - وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٥ - وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى .

٦ - وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى .

٧ - وبنو جُشَم على ربعتهم .

٨ - وبنو النجار .

٩ - وبنو عمرو .

---

(١) محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة (لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط٢ ، ص١٥ ، ٢١) والسيرة النبوية لابن هشام ، ص٦٤ ، ج٢ ، والأموال لأبى عبيد القاسم ابن سلام وقد أورد جزءًا منها فى ص١٦٦ وأوردها فى ص٢٦٠-٢٦٤ .

(٢) عند أبى عبيد زيادة كلمة (وحَلَّ معهم) وليس هناك ما يشير إلى اليهود فهل كان هذا الجزء (الأول من الصحيفة) ينظم أمر المؤمنين الساكنين فى « يثرب » ومن سيلحق بهم مهاجرًا ، وإن صح ذلك وهو محتمل فإن الصحيفة تكون قد كتبت فى أكثر من وقت واحد ، ويلاحظ هنا أن معايير الهجرة والجهاد هى معايير لتفاضل المسلمين فيما بينهم .

(٣) أمة واحدة - أى تجمعهم رابطة العقيدة التى تميزهم عن غيرهم من الناس .

(٤) يقول أبو عبيد والمحفوظ عندنا « رباعتهم » أى زعماؤهم وقادتهم ونقباؤهم .

(٥) العقل أى الديَّة .

١٠ - وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١١ - وبنو الأوس على ربعتهم .

١٢ - وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرحًا[1] بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل . وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ - وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم إذا ابتغى دسيعة[2] ظلم أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم.

١٤ - ولا يقتل مؤمن مؤمنًا ولا ينصر كافرًا على مؤمن .

١٥ - وأن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالى[3] بعض دون الناس .

١٦ - وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧ - وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم[4] .

١٨ - وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا .

١٩ - وأن المؤمنين يبىء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله .

٢٠ - وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا[5] ولا يحول دونه على مؤمن .

---

(١) المفرح أى الغارم غرمًا كبيرًا أو المُثقل .

(٢) أى يأخذ شيئًا بدون وجه حق والدسيعة يعنى العطية .

(٣) أى ينصر بعضهم بعضًا .

(٤) أى لا يجوز للمؤمن فى الحرب أن يسالم غير المؤمن إلا على صُلح وهدنة يتفقان عليها .

(٥) أى لا يجوز لمشرك من أهل يثرب أن يحمى مالاً لقريش ولا أن ينصرها على مؤمن ، ويذهب أبو عبيد أن معنى مشرك هنا أى اليهود . وإذا أخذنا بهذا التفسير فمعنى هذا أن الجزء الأول من الوثيقة قد احتوى تنظيمًا للعلاقة مع اليهود على أن لا يجيروا مالاً لقريش أما إذا كان مشركًا بمعنى وثنى فإن معنى ذلك أن الوثيقة قد تضمنت تنظيمًا للعلاقة مع الكفار الذين لم يسلموا . والمؤلف يميل إلى تفسير الشرك هنا بمعنى أهل الأوثان .

٢١ - ومن اعتبط[1] مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به ، إلا أن يرضى ولى المقتول ، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه .

٢٢ - وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدثًا أو يؤويه ، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣ - وأنكم مهما اختلفتم فيه من شىء فإن مَرَدَّهُ إلى الله ومحمد .

٢٤ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٢٥ - وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم) ، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلاَّ نفسه وأهل بيته .

٢٦ - وأن ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٧ - وأن ليهود بنى الحارث مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٨ - وأن ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف .

٢٩ - وأن ليهود بنى جُشَم مثل ما ليهود بنى عوف .

٣٠ - وأن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .

٣١ - وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .

٣٢ - وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .

٣٣ - وأن لبنى الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف ، وأن البر دون الإثم .

٣٤ - وأن موالى ثعلبة كأنفسهم .

٣٥ - وأن بطانة يهود كأنفسهم .

٣٦ - وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد .

٣٦ب - وأنه لا ينحجز على ثار جُرح ، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا .

(١) أى قتله بريئًا محرم الدم وأصل الاعتباط فى الإبل أن تُنحر بلا داء يكون بها .

٣٧ – وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم .

٣٧ب – وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم .

٣٨ – وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٣٩ – وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

٤٠ – وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١ – وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها .

٤٢ – وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ وأن الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .

٤٣ – وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤ – وأنه بينهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ – وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه ، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين .

٤٥ب – على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .

٤٦ – وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره .

٤٧ – وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم ، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد ﷺ[١] .

---

(١) وهذا أتم نص للوثيقة طالعه المؤلف وقد أورده ابن هشام فى سيرته ، راجع ابن هشام ، السيرة النبوية . تحقيق السرجانى ، (مصر : المكتبة التوفيقية د. ت) ، المجلد الأول ، ج٢ ، ص٦٤ . وقد نقلته بتقسيم المواد عن محمد حميد الله ، الوثائق النبوية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ط٢ ، ص١٥-٢٠ ، وأشار ابن إسحاق إلى أن الكتاب موادعة لليهود فقال وكتب رسول الله كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم وكذا أشار أبو عبيد فقال « وهذا كتاب رسول الله (ﷺ) بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهود مقدمة المدينة ، راجع أبو عبيد ، الأموال، بتحقيق هراس (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٥-١٣٩٥)، ص٢٦٠-٢٦٦ .

وبعد إيراد نص الوثيقة فإن أبا عبيد يقول « وإنما كان هذا الكتاب فيما نرى حدثان مقدم رسول الله المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى قبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب وكانوا ثلاث فرق ، بنو القينقاع ، والنضير ، وقريظة »[1] .

د. حسين مؤنس فى توثيقه وتحليله لهذه الوثيقة ذهب إلى القول بأن الجزء الذى فصل العلاقة مع اليهود قد كتب بعد غزوة بنى قريظة سنة ٦هـ لعدم ذكر طوائف اليهود الكبرى بالوثيقة ، ولم يشر إلى أى عقود للنبى كانت مع الطوائف الكبرى ، وهو يذهب إلى أن الجزء الأول من الوثيقة الذى كتب بعد مقدمه المدينة هو تحويل لبيعة العقبة الأولى والثانية الشفويتين إلى كتاب محرر له قوة الإلزام ، فهل هذا يعنى أنه لم يكن لليهود أى عقود منظمة للعلاقة معهم قبل عام ٦هـ ؟ هذه النقطة غامضة وصياغة تحليل د. حسين مؤنس تذهب إلى هذا . لكن الجزء الأول من الوثيقة كتب فيه خاص باليهود وهو المادة رقم (١٦) وإذا أخذنا بتفسير أبى عبيد للمادة(٢٠) مع أن معنى « مشرك » أى يهودى - لكان لدينا مادة أخرى تضبط العلاقة مع اليهود مما يؤكد أن الجزء الأول كتب حدثان مقدم النبى ﷺ إلى المدينة وأنه تضمن إشارة للعلاقة مع اليهود الذين هم الطوائف الكبرى ، غير أن عدم ذكر الوثيقة لقبيلة الأوس والخزرج لا يجعلنا نقول أن الوثيقة لم تتضمن إشارة لتنظيم علاقة المهاجرين بهم فى الجزء الأول وإنما ما درجت عليه الوثيقة هو ذكر بطون القبائل ولم تشر إلى القبائل الكبرى وأنها سارت على هذا المنوال فى ذكرها لبطون قبائل اليهود التى تحالفت مع بطون قبائل الأوس والخزرج مما يجعل المؤلف يرجح أن الجزء التفصيلى الخاص باليهود هو لقبائل اليهود الكبرى ولكن بذكر بطونهم المتحالفة مع بطون قبائل الأوس والخزرج . وبالتالى فالوثيقة فيما يتعلق بالجزء التفصيلى الخاص باليهود قد كتبت بعد مقدم النبى ﷺ المدينة دون أن يعنى ذلك أنها قد كتبت فى وقت واحد ، ويجمع المؤرخون والمفسرون على وجود كتاب يُنظم العلاقة مع اليهود قبل عام ٦هـ . وكتابة الوثيقة على هذا النحو المفصل يشير إلى أن الدولة الإسلامية فى مجال الحقوق والواجبات لا تدع فى التحديد بها وتوضيحها

---

(١) نفس المرجع ، ص٢٦٦ .

أى أوهام يمكن أن توجد فى مجتمع تسوده العلاقات العرفية كما لم تجعل من مجرد الإلهام الكارزيمى مصدرًا لهذه الحقوق والواجبات ولكن جعلت العلاقة بينها وبين مواطنيها علاقة واضحة وراشدة وعقلانية . كما أن الدولة الإسلامية لم تتطور وفقًا للنموذج الفيبرى ولكنها من أول يوم أسست علاقتها بمواطنيها على أسس عقدية واضحة لا تشوبها شائبة غموض ، إن هذا يعنى حرصها على حق علم القوى السياسية بقواعد الممارسة قبل الحركة السياسية وحقها أيضًا فى الاحتكام لهذه القواعد إن حدثت أى مخالفات فى الممارسة لما هو متفق عليه ومدون فى الوثيقة التى تعد دستورًا بكل المقاييس . وتتحدث المصادر عن وجود نسخة منها لدى كل طرف من أطرافها مما يعنى المساواة بين أطرافها من ناحية وحقها فى المشاركة على قدم المساواة من ناحية أخرى بل وحقها فى الرقابة من ناحية ثالثة .

بعد ترتيب العلاقة الداخلية بين سكان المدينة انعكس ذلك على حركة العمران بها وحدث حراك اجتماعى لصالح بعض القوى المتهنة فى المدينة من قبل كقضاعة، والأسالمة . إذ ابتنوا الدور واتخذوا الحوائط وانخرطوا فى أعمال التجارة وصارت المدينة نموذجًا لمجتمع مستقر وآمن فى الجزيرة العربية فهاجر إليها كثير من الناس.

ثالثا : قواعد الممارسة بين الدول الإسلامية واليهود كأقلية :

لقد كان استقرار المدينة يمثل تهديدًا للوجود اليهودى بها من ناحية كما أن خروج النبى ﷺ ، الذى كانوا يعتقدون قرب بعثته وأنهم سيؤمنون به دون غيرهم أثار عوامل الحسد فى نفوسهم فلم يؤمنوا به ، وكما فى مثل هذه الحالات فإن صعود نجم لقوة اجتماعية وسياسية فى مجتمع يثير من القوى الأخرى التى تناصبه العداء تعبيرات نفسية بتمنى الفشل له وينبىء خط العداء النفسى هذا عن نفسه فى شكل سلوكى ظاهر كلما حازت القوة الجديدة مصادر للقوة ونالت رضا الجماعة السياسية التى تعمل فى إطارها . يذكر ابن إسحاق أن اليهود قد نصبوا العداء للإسلام بغيًا وحسدًا وضغنًا وكونوا مع المنافقين طابورًا خامسًا يتهدد وحدة المجتمع الوليد ولكن هذا التهديد يعمل بشكل بارد وخفى بحيث لا يمكن القول بيقين أن هذه

ممارسات توجب المحاسبة . وكانت أحبار اليهود تسأل النبى ﷺ لتلبس الحق بالباطل فكان القرآن ينزل فيما يسألون عنه وكانت أكثر الإجابات القرآنية لأسئلة من قبل اليهود على سبيل الإعنات والمحاربة . وقد أورد ابن إسحاق قائمة بأسماء الذين قادوا حملة الحرب الباردة الداخلية فى مجتمع المدينة وهذه القائمة كبيرة ومن كل قبائل اليهود ، أى أن الوجود الإسلامى الوليد قد واجه تحولاً فى المواقف اليهودية العدائية فتكونت جبهة واسعة من قبائل اليهود والمنافقين لمواجهة العملاق الجديد(١) . وكان إسلام بعض الأحبار « كعبد الله بن سلام »(٢) تحديًا للشرعية اليهودية الدينية فى الجزيرة العربية والمدينة . إذ يؤكد أن محمدًا هو الرسول الذى عندهم فى التوراة .

ويمكن التعرف على الحالة النفسية لزعماء اليهود مما ذكرته « صفية بنت حُيَىّ بن أخطب » زوج النبى ﷺ قالت : كنتُ أحبَّ ولد أبى إليه وإلى عمى أبى ياسر ، لم ألقهما قط مع ولد لهما إلا أخذانى دونه قالت : فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة ونزل قباء فى بنى عمرو بن عوف غدا عليه أبى حُيَىٌّ بن أخطب وعمى أبو ياسر بن أخطب مغلّسين قالت فلم يرجعا حتى كانا مع غروب الشمس ، قالت : فأتيا كسلانين يمشيان الهوينا قالت فهششت إليهما كما كنت أصنع فوالله ما التفت إلىَّ واحد منهما ، مع ما بهما من الغم والله ! قال أتعرفه وتثبته قال نعم قال فما فى

(١) فى تفسير قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾ (سورة البقرة ؛ آية ٨٤) أن اليهود كانوا يخرجون مع حلفائهم من الأوس والخزرج فتخرج بنو قينقاع مع الخزرج ، والنضير ، وقريظة مع الأوس فيتقاتلون فيقتل بعضهم بعضهم وهو محرم عليهم فإذا وضعت الحرب وأوزارها فادوا الأسارى عملاً بحكم التوراة وأبطلوا الدماء وهو مخالف لحكم التوراة ففيهم نزل قول الله ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ (سورة البقرة ؛ آية ٨٥) فكان بين اليهود عداء كما بين الأوس والخزرج فلما دخل الأوس والخزرج الإسلام كون اليهود والمنافقون جبهة ضد الإسلام ، وراجع فى تفسير هذه الآية ابن هشام ، السيرة النبوية م. س. ذ ، ص٨٦ – ٨٧ .

(٢) أسلم من اليهود غير عبد الله بن سلام ، ثعلبة بن سعيه ، وأسد بن عبيد وغيرهم وراجع ابن هشام ، السيرة النبوية م. س. ذ ، ج٢ ، ص٩٧ .

نفسك منه قال عداوته والله ما بقيت[1] . وكجزء من تهديد التكامل القومى للمجتمع الإسلامى أسلم من أحبار يهود نفاقًا عدد بلغ العشرة وفى المنافقين واليهود كما يقول « ابن إسحاق » نزل صدر سورة البقرة إلى المئة ، وبتأمل الخطاب القرآنى فى شأن اليهود يتأكد لدينا أنهم كانوا يمثلون خطرًا كبيرًا على المجتمع الإسلامى من حيث قدرتهم على المراوغة والتآمر من ناحية ومن حيث أنهم كانوا لايزالون يمثلون قوة هائلة فى توجيه العقلية المشركة فى يثرب والتأثير عليها فجاء الخطاب القرآنى ليكشف عن طبيعتهم ويظهر شيئًا من تاريخهم مع أنبيائهم ليبدد أى قدر من نفوذهم المعنوى كأهل كتاب فى المدينة . ما سبق يؤكد أن اليهود كجماعة قد قرروا الانفصال نفسيًا ، وعضويًا ، وفكريًا عن الدولة الإسلامية رغم أنهم لازالوا يعيشون داخل حدودها ، أى قرروا أن يكونوا أقلية داخل الدولة المسلمة لا مواطنين ، وفى ظل الحرب الباردة التى كانت على قدم وساق من اليهود ضد الدولة الإسلامية قامت غزوة بدر الكبرى فى ظرف تاريخى لم يكن المسلمون فيه راغبين فى القتال والمواجهة وتحدث المفاجأة الكبرى بوقوع القتال وهزيمة سادة العرب (كفار قريش) من المسلمين المستضعفين الذين خرجوا بالأمس من مكة مطرودين مستخفين ، هذا النصر غير المتوقع أدى إلى إقامة أفراح كبرى احتفالاً به فى المدينة وكتعبيرٍ عن الحسد لما أصاب المسلمين من خير فى بدر بدأ اليهود يعبرون بضراحة عن عدائهم للإسلام ، ويمكن أن نشير فى هذا السبيل إلى : عدم اشتراكهم مع المسلمين فى هذه الاحتفالات ولو على المستوى الوجدانى . وبداية إظهار تعبيرات تقلل من انتصار المسلمين كقولهم للنبى ﷺ « لا يغرنك أنك لقيت قومًا لا علم لهم بالحرب فأصبت منهم فرصة إنا والله لئن حاربناك لتعلمن أنا نحن الناس » وهذه المقولة لا تقلل من الانتصار الإسلامى فحسب وإنما تحمل تعبيرًا واضحًا عن نية بنى قينقاع حرب رسول الله وهو ما جعل النبى ﷺ يقول حين نزل قوله تعالى ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ﴾ (الأنفال ، آية ٥٨) أنه يخاف بنى قينقاع .

---

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية – م.س. ذ . ص٧٣ – ٧٤ المجلد الأول ، ج٢ ، وانظر قائمة بأسماء المنافقين فى نفس المرجع ، ص٧٤ .

وفى هذا الجو المتوتر بين الجماعتين وكما فى أى مجتمع من الممكن وقوع حوادث فردية تؤدى إلى اتساع دائرة القتال إلى حد انخراط الجماعتين عن آخرهم فيه ، ويرجح المؤلف[1] أن يكون سبب القتال المباشر مع اليهود ما ذكرته المصادر التاريخية من أن امرأة مسلمة قد قدمت بجلب لها فباعته فى سوق بنى قينقاع وجلست إلى صائغ بها فجعلوا يريدونها على كشف وجهها فأبت فعمد الصائغ إلى طرس ثوبها فعقده إلى ظهرها . فلما قامت انكشفت سوأتها فضحكوا بها فصاحت فوثب رجل من المسلمين على الصائغ فقتله وكان يهوديًا وشدت اليهود على المسلم فقتلوه فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود فغضب المسلمون فوقع الشر بينهم وبين بنى قينقاع الذين أفزعهم مشهد الجموع الإسلامية القادمة فتترسوا بحصونهم وحاصرهم المسلمون خمسة عشر يومًا حتى نزلوا على حكم النبى ﷺ فقام إليه « عبد الله بن سلول » وقال أحسن فى موالى حتى وضع يده فى جيب النبى وقال « لا أرسلك حتى تحسن إلى فى موالى أربعمائة حاسر ، وثلثمائة دارع قد منعونى من الأسود والأحمر .. » فتركهم النبى ﷺ ولم يمسهم بسوء لكنه أجلاهم إلى أذرعات بالشام . كانت هذه المواجهة الأولى مع إحدى الجماعات اليهودية التى قبلت بتوقيع صحيفة المدينة لكنها لم تلتزم ببنودها ونقضت مبادئها وبالتالى لم يكن ممكنًا إبقاؤها داخل الدولة الإسلامية بعد تيقن النقض منها .

---

(١) تضطرب المصادر التاريخية فى ذكر السبب الذى من أجله وقع الصدام بين الدولة الإسلامية وبنى قينقاع ومع ذلك لا تجد وضوحًا يشعرك بأن هذا هو سبب القتال فابن الأثير فى الكامل يذكر أنه لما انتصر المسلمون على قريش فى بدر أظهر يهود له الحسد بما فتح الله عليه وبغوا ونقضوا العهد فحذرهم بقريش ودعاهم إلى الإسلام فقالوا : « لا يغرنك أنك لقيت قومًا لا علم لهم بالحرب فأصبت منهم فرصة .. » ويذكر الطبرى وابن هشام شيئًا قريبًا من هذا لكنهم يقولون أن النبى ﷺ جمعهم بالسوق ثم قال لهم احذروا من الله مثل ما نزل بقريش من النقمة وأسلموا فإنكم قد عرفتم أنى نبى مرسل ..

ويذكر الطبرى أن سبب محاربتهم نزول آية وإما تخافن .. الآية . وبينما يذكر ابن هشام أن الاعتداء على المرأة المسلمة هى سبب مستقل لوقوع الحرب ، يذكر ابن الأثير أنها واقعة منفصلة وأنها حلقة فى سلسلة الأعمال العدائية اليهودية ضد الدولة الإسلامية .

وقع ذلك بعد معركة بدر وقبل غزوة أحد ويرجع سبب المواجهة المبكرة مع بنى قينقاع بالذات إلى سببين رئيسيين :

أولهما : أن بنى قينقاع يعيشون داخل المدينة وليسوا فى ضواحيها وأنهم فى تماس دائم مع حركة المجتمع المسلم وبالتالى احتمال تأثرهم بحركة المجتمع أعلى من غيرهم ومن ثم فاحتمالات الاستجابة من جانبهم تكون أعلى من غيرهم . الاتصال اليومى بين الجماعات التى يجمعها وطن واحد وهم مختلفون فى العقيدة أو الدين يحتاج إلى قدر كبير من الرغبة الصادقة فى التعاون للحفاظ على تعايشهم معًا . أما إذا فتحت إحدى الجماعات الباب للممارسات العدائية فإن الاتصال سيقود حتمًا إلى وقوع الصدام .

ثانيهما : أن بنى قينقاع كانوا أكثر اليهود امتلاكًا لمصادر القوة الاقتصادية فهم صاغة وتجار ، والقوة العسكرية فهم يمتلكون السلاح ويتاجرون فيه وهم متمرسون فى القتال(١) . هذه المصادر من القوة قد تغرى الأقلية باختيارات ضد التكامل القومى لمجتمعها كمحاولة الإيقاع بين فصائله ، أو الاستنكاف من الخضوع لسلطة الدولة والالتزام بنظامها العام أو طرح حل انفصالى عن الجماعة كلها وكان من الأحرى بها أن تستغل هذه المصادر لتعزيز أمن مجتمعها واستقراره .

وبعد انتهاء المواجهة الأولى من بنى قينقاع تبدأ حلقة جديدة من حلقات رفض التكامل مع المجتمع المسلم فتذكر كتب السيرة(٢) أن كعب بن الأشرف وهو أحد زعماء بنى النضير قد أذهله انتصار المسلمين فى بدر فقال : « والله لئن كان محمد أصاب هؤلاء القوم لبطن الأرض خير لنا من ظهرها » فلما تيقن نصر المسلمين سافر إلى مكة وحرضهم على الدولة الإسلامية فى المدينة وبكى أصحاب القليب بل

---

(١) كمال السعيد ، قراءة جديدة فى وثيقة المدينة ، منبر الشرق ، م. س. ذ ، ص١١٧-١١٨ وهى مستقاة من كتب السيرة .

(٢) على سبيل المثال : ابن كثير ، السيرة النبوية - المجلد الثالث (بيروت : دار المعرفة ١٣٩٢ - ١٩٧٦) ص١٤٥ ، ١٥٤ وعن خبر واقعة بنى النضير وخبر كعب بن الأشرف ، نفس المرجع، ص١١ - ١٦ .

وتجاوز إلى حد التشبيب بنساء المسلمين حتى آذاهم فأرسل إليه النبى ﷺ «محمد بن مسلمة» فقتله . وقد أخاف قتل ابن الأشرف «بنى النضير» فلما ذهب النبى ﷺ يسألهم أن يعينوه فى دية العَامِرِيَّيْن اللذين قتلهما عمرو بن أمية تآمروا على قتله بإلقاء حجر عليه وهو مستند إلى أحد بيوتهم فلما علم النبى ﷺ ذلك بعث إليهم يأمرهم بالجلاء عن المدينة . فبعث إليهم «عبد الله بن سلول» رأس المنافقين يقويهم على القتال وأنه سيكون وجماعته من المنافقين معهم «إن معى ألفين من العرب فأقيموا لهم يدخلون معكم وقريظة تدخل معكم» فرفض بنو النضير الجلاء وقاوموا فحاصرهم النبى ﷺ خمسة عشر يومًا حتى صالحوه على أن يحقن لهم دماءهم وله الأموال والحلقة (السلاح) فخرجوا إلى خيبر عامتهم وبعضهم ذهب إلى الشام .

ولما توجه قادة بنى النضير إلى خيبر ونزلوا بها دان لهم أهلُها فتولوا كبر تأليب الأحزاب على المسلمين فى معركة الأحزاب والتى تعد معركة فاصلة فى حياة المسلمين والأمة الإسلامية فقد تعرض المجتمع المسلم لخطر الاستئصال والإفناء فى هذه المعركة - كما شجع بنو النضير بنى قريظة على نقض العهد مع المسلمين أثناء المعركة . وأصبح الجانب الذى تحميه قريظة من المدينة فى يد الأعداء الذين أحاطوا بالمسلمين كإحاطة السوار بالمعصم إلى حد أن النبى ﷺ كاد أن يكتب كتابًا مع غطفان على ثلث ثمار المدينة حتى يرجعوا عنها(١) .

وبعد فض تجمع الأحزاب توجه النبى ﷺ بجيشه إلى قريظة للتخلص من هذه الأقلية التى هددت الوجود الإسلامى فى أشد لحظات الخطر فحاصرهم النبى ﷺ خمسًا وعشرين ليلة حتى سألوا النزول على حكم رسول الله ﷺ فحكَّم فيهم أحد حلفائهم وهو سعد بن معاذ فحكم عليهم بقتل المقاتلة وسبى النساء والذرية وتقسيم الأموال فأنزلهم النبى ﷺ وقتل الرجال منهم وكان عددهم ما بين ثمانمائة إلى تسعمائة ولم يقتل إلا امرأة واحدة قتلت مسلمًا وهذه هى التجربة الأولى بين الدولة الإسلامية وبين إحدى جماعات المجتمع الإسلامى من غير المسلمين «اليهود» وهم

---

(١) نفس المرجع ، ص١٩٨ .

من أهل الكتاب . وقد رسخت هذه الخبرة مجموعة من قواعد الممارسة السياسية هى :

١ - جماعة اليهود التى هددت التكامل القومى للمجتمع المسلم أصبحت أقلية فى مواجهة الدولة والمجتمع لا بسبب كونها أقل عدداً فمجتمع المدينة لم يكن قد تكاملت فيه أغلبية عددية بحيث يصبح الآخرون بالنسبة إليها أقلية . وإنما صارت أقلية محاربة لخروجها على مجموعة المبادئ والقواعد التى تكامل عليها إجماع كل القوى السياسية فى المدينة .

٢ - الدولة الإسلامية فى المرحلة النبوية لم تكن تلجأ إلى ممارسة سلطة قهر تجاه مواطنيها إلا فى أضيق الحدود وأنها كانت تميل إلى استخدام الوسائل السلمية فى التعامل مع خصومها بدليل أن النبى ﷺ أجلى بنى قينقاع إلى أذرعات دون أن يمسهم بسوء استجابة إلى إلحاح « عبد الله بن سلول » فى الإحسان إليهم ، كما أرسل إلى بنى النضير ليخرجوا من المدينة ولكنهم قاوموا مما اضطر النبى ﷺ إلى إجلائهم[١] .

٣ - الاتساق بين قرار التعامل مع الأقلية وطبيعة الأعمال الموجهة ضد الدولة فبينما قتل مقاتلة بنى قريظة فإنه سمح لبنى قينقاع بالجلاء إلى أذرعات سالمين ، وكذلك بنو النضير أجلاهم وسمح لهم أن يحملوا معهم منقولاتهم عدا السلاح ، والمال . لأن طبيعة ما قاموا به لا يرقى إلى خطورة ما قام به بنو قريظة[٢] .

٤ - الحفاظ على الأمن القومى للدولة الإسلامية بأقل تكلفة ممكنة مع الأخذ فى الاعتبار ما يمكن تسميته « بأولوية الحفاظ على التماسك الداخلى » فاستجابة النبى ﷺ « لعبد الله بن سلول » بإطلاق بنى قينقاع كان مقصوداً به فى الأساس مراعاة رابطة الولاء (التحالف) التى كانت بين الخزرج وبنى قينقاع . وأيضًا استند

(١) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، (بيروت : مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، ط٥ ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩) ، ج٢ ، ص٢٢٤ . وتجدها فى كتب السيرة التى طالعناها ولكنا نكتفى بالإشارة إلى الطبرى ..

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، المجلد الثانى (بيروت : دار الفكر ١٩٨٧ - ١٣٩٨هـ) ، ص١٢٦ ، ١٢٧ .

إلى آلية التحكيم فى التعامل مع بنى قريظة « وجعل من يحكم فيهم أحد مواليهم (حلفائهم) مراعاة لعرى التحالف الذى كان بينهم وبين الأوس وبحيث يكون قد سوى فى المعاملة بين الأوس والخزرج ، فكما رضى بحكم ابن سلول فى بنى قينقاع فإنه يحكم « سعد بن معاذ » فى بنى قريظة[1] . وقد كان للتحكيم فائدة نفى شبهة تحيز الدولة الإسلامية ضد أحد حلفاء قوة أساسية إسلامية وهم الأوس فى وقت كانت الولاءات لاتزال غائمة ولم تحسم تمامًا للإسلام .

٥ - بروز الخطر اليهودى عقب كل مواجهة مع قوى الكفار الخارجية . بحيث كان المجتمع يتعرض لمواجهة خطر خارجى يعقبها مواجهة داخلية للتخلص من الأقلية التى نبذت ولائها لدولتها فى أثناء الخطر الخارجى فبعد بدر الكبرى حدثت المواجهة مع بنى قينقاع وبعد أحد حدثت المواجهة مع بنى النضير وبعد الخندق حدثت المواجهة مع بنى قريظة وهذا يعنى شيئين أولهما : يميل خطر الأقلية للتعاظم حين مواجهة خطر خارجى ، ثانيهما : أن الاستجابة لإغراء استغلال الخطر الخارجى من جانب الأقلية ضد الدولة التى تعيش فيها الأقلية سيجعلها تدفع ثمن ذلك غاليًا وهو وجودها فى كثير من الحالات .

رابعًا : قواعد إدماج الجماعات اليهودية خارج نطاق المدينة بالدولة الإسلامية :

توصف علاقة الدولة الإسلامية باليهود كما أوضحناها بأنها علاقة داخلية . أى علاقة دولة بجزء من مجتمعها لكن الدولة الإسلامية وهى تتحرك لتثبيت أقدامها فى إقليم الجزيرة العربية لاحظت أن اليهود كأقلية لها امتدادها الخارجى فى خيبر ، وفدك ، وتيماء ولاتزال تهدد الأمن القومى للدولة الإسلامية . ولما كانت قدرة الدولة الإسلامية فى هذه المرحلة من تطورها لا تتيح لها فتح جبهتين للصراع فقد وقعت صلح الحديبية عام ٦هـ مع خصمها الرئيسى « كفار مكة » ورغم أن شروط الصلح فى الظاهر لم تكن فى مصلحة المسلمين إلا أن القرآن الكريم قد

---

(١) نفس المرجع ، ص١٢٧ .

وصفه بأنه فتح . قال ابن إسحاق نقلاً عن الزهرى « ما فتح فى الإسلام فتح قبله كان أعظم منه ، إنما كان القتال حيث التقى الناس فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس كلهم بعضهم لبعض والتقوا فتفاوضوا فى الحديث والمنازعة فلم يكلّم أحد فى الإسلام يعقل شيئًا إلا دخل فيه ولقد دخل فى تينك السنين مثل من كان دخل فى الإسلام قبل ذلك أو أكثر . قال ابن هشام والدليل على ما قاله الزهرى أن رسول الله ﷺ خرج إلى الحديبية فى ألف وأربعمائة ثم خرج فى فتح مكة بعد ذلك بسنتين فى عشرة آلاف[1] . وبعد عودته من الحديبية سار إلى خيبر فى عام ٧هـ . وكانت خيبر أقوى تجمع يهودى يقع فى شمال المدينة على بعد ٦٠ ميلاً وكانت عبارة عن عشرة حصون ، آوت من قبل اليهود الذين أجلاهم النبى ﷺ من المدينة ولخيبر تحالفات مع قبيلة غطفان الوثنية . وقد حاصر النبى ﷺ حصونهم فصالحه حصنان وقاتلته ثمانية حصون حتى تم فتح الحصون كلها ، وقد طلب اليهود مصالحة رسول الله ﷺ على الأمان لأنفسهم وذراريهم ويخرجون إلى الشام[2] .

ثم إنهم طلبوا من رسول الله ﷺ أن يقرهم فى خيبر على أن يقوموا بزراعة الأرض وتكون ثمرتها مناصفة بينهم وبين المسلمين فأعطى ذلك لهم فكانت فى أيديهم حياة رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر حتى أجلاهم عنها إلى الشام . وبعث رسول الله إلى أهل فدك « وهم يهود » منصرفه من خيبر ليدعوهم إلى الإسلام فصالحوا رسول الله على نصف الأرض بتربتها فقبل ذلك منهم حتى أجلاهم عمر عن الجزيرة وأعطاهم نصف قيمة الأرض والنخل . ثم جاء النبى ﷺ وادى القرى وتيماء ، فامتنع أهل وادى القرى عليه وقاتلوه ففتح أرضهم عنوة إلا أنه صالحهم على مثل ما صالح عليه أهل خيبر . أما تيماء فإنه صالحها على الجزية[3]. فأقاموا ببلادهم وأرضهم فى أيديهم .

---

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية م. س. ذ ، ص١٧٤ ، ج٣ .

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان (بيروت : دار الكتب العلمية ١٩٨٧ - ١٣٩٨) ، ص٣٦ - ٤٢ .

(٣) البلاذرى ، فتوح البلدان (بيروت : دار الكتب العلمية د. ت) ص٤٨ ومن الواضح أنه ذكر أن أهل تيماء صولحوا على الجزية فهل كانت آية الجزية قد نزلت ، نجد المصادر هنا تتباين فبينما يذكر بعضها أنها نزلت عام ٧هـ يذكر آخرون أن أهل نجران هُم أول من دفعوا الجزية =

هنا نجد الدولة الإسلامية تتعامل مع بلاد ، وسكان ليسوا جزءًا من مواطنيها ولكنهم أجانب عنها ، وهنا نجد أن الدولة الإسلامية تضع قواعد « للإدماج » (Inclusion) أى ضم أرض وشعوب إليها وهى بصدد تكوين الدولة – الأمة .

١ – **القاعدة الأولى :** عدم اعتبار الخبرة السابقة مع يهود المدينة موقفًا نهائيًا من اليهود بل قبلت الدولة الإسلامية ضم يهود خيبر ، وتيماء ، وفدك ، ووادى القرى إلى الدولة الإسلامية وتعاملت مع هذه البلدان كموقف جديد تحكمه المتغيرات الواقعية التى تحيط به والتى جعلت الدولة الإسلامية تقبل إقامتهم ببلادهم على أن يقوموا على زراعتها مناصفة ففى ذلك تحقيق لمصلحة الدولة الإسلامية التى لم يكن لديها من يقوم على أمر الأراضى المفتوحة وهو يحقق مصلحة البلاد المفتوحة أيضًا بإقامتهم فى أرضهم :

٢ – **القاعدة الثانية :** التسامح فى الاستجابة لشروط أهالى البلاد المفتوحة ومراعاة مصلحتهم ومصلحة الدولة الإسلامية جعل البلدان المجاورة المقصودة بالفتح الإسلامى تسعى إلى توقيع عقود للصلح مع الدولة على نفس شروط البلدان التى سبق فتحها كما فعلت « فدك » و« تيماء ».

٣ – **القاعدة الثالثة :** اعتبار أهل البلاد المفتوحة جزءًا من سكان الدولة الإسلامية بعد الفتح ولما كانت الدولة الإسلامية تضع أمامها هدفًا هو توسيع قاعدتها السكانية والأرضية فإنها راعت الحفاظ على حياة سكان البلاد المفتوحة واكتفت منهم بإعلان قبولهم الطاعة للدولة الإسلامية ، فهدف الدولة الإسلامية من عملية الفتوح هو إدخال الناس فى حكم الإسلام وكسر امتناعهم على الدولة الإسلامية وليس هدفها هو القتل أو إراقة الدماء فإدخال الناس ضمن مواطنى الدولة يوجد إطارًا مؤسسيًا يوفر قناعة ذاتية لديهم بأن إسلامهم خير من بقائهم على دينهم ، وإن لم يقتنعوا فإن الدولة لا تملك أن تكرههم على ذلك .

= وكان ذلك عام ٩هـ راجع على سبيل المثال ابن القيم ، أحكام أهل الذمة – تحقيق صبحى الصالح (بيروت : دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٣) ص٦ ، ج١ والبلاذرى نفسه يذكر أن أول من دفع الجزية هم نجران ، راجع البلاذرى ص٧٩ ، وراجع أبو عبيد ، الأموال ، بتحقيق هراس، م. س. ذ ، ص٣٥ ولكن الرأى الراجح أن الجزية قد أخذت عام ٩هـ ، إذ أن آيتها فى سورة التوبة وقد نزلت فى ٩هـ .

٤ - القاعدة الرابعة : الانخراط فى علاقات اجتماعية مباشرة مع أهالى البلاد المفتوحة كالزواج ، والأكل ، والشرب ، والتجارة ، والزيارة مما يذيب الفوارق بين الفاتحين وأهل البلاد ويوجد مسالك لتقوية التكامل القومى بين البلاد المفتوحة وبين إقليم وسكان الدولة الإسلامية ومن المفارقات أن تستغل إحدى اليهوديات الطبيعة الاجتماعية المنفتحة للإسلام على الآخرين وتهدى النبى ﷺ شاة مصلية مسمومة وكانت أحد أسباب موته(١) .

٥ - القاعدة الخامسة : سوف نلاحظ أن نموذج خيبر سيكون هو النموذج الذى سيستند إليه الذين سيقولون بتقسيم الأراضى التى فتحت عنوة أى (بالقوة) لأن النبى ﷺ قد قسم أرض خيبر بين الذين حضروا صلح الحديبية مع إبقائه لها فى أيدى اليهود أما « فدك » التى فتحت بدون قتال فستكون نموذجًا للأراضى التى فتحت صلحًا أى بدون قتال وهذه لم يقسمها ، بل اصطفاها لنوائبه ولمصالح المسلمين التى تعرض له ، وجعلها فى يد أهلها إلا أن نصف الأرض والثمر لأصحابها هى و « تيماء » ، أما « وادى القرى » ، و « خيبر » فإن لأهلها نصف الثمر فقط .

وحتى هذه اللحظة فإن مصطلح الغنيمة يعنى ما يحوزه الفاتحون بإجلاب الخيل والرجال وتقسم أربعة أخماسه على الفاتحين وخمسه يقسم خمسة أقسام وفق ما جاء فى سورة الأنفال ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ ﴾ (الأنفال ، آية ٤١) . أما الفئ فهو ما حازه المسلمون بدون إجلاب خيل أو رجال ويتصرف فيه الإمام وفقًا لما يراه من مصلحة . وحتى هذه اللحظة فإن المصطلحات الشائعة هى الغنيمة والفئ للدلالة على الطريقة التى تم بها ضم الإقليم إلى الدولة الإسلامية ، ومعيار الغنيمة والفئ هو معيار يقترب أكثر ليكون مميزًا بين ما يكون للفاتحين وما يكون للإمام (الدولة) وبتعبير

---

(١) البخارى ، صحيح البخارى ، كتاب الجزية ، ومسند الإمام أحمد ، وراجع ابن كثير ، السيرة النبوية مجلد ٣ ، ص٣٩٩ .

آخر هو معيار لتوزيع الموارد التى تأتى للدولة فهو معيار داخلى وبسيط فى آن واحد لكى يضمن الحفاظ على التكامل الداخلى للجماعة[١] .

خامسًا : قواعد إدماج الجماعات النصرانية ضمن نطاق الأمة :

ومع توجه حركة الفتوحات الإسلامية ناحية الشمال بدأت مجتمعات جديدة تدخل فى الدولة الإسلامية من خلال معاهدات صلح وهذه المجتمعات نصرانية أى تدين بالمسيحية ويعد أول عقد عقد مع جماعة مسيحية هو صلحه « صلى الله عليه وسلم » مع أهل « أيله » ، و « أذرح » ، و « الجرباء » ، و « مقنا » ، سنة ٩هـ[٢] ، ومن خلال دراسة المؤلف للعقود التى عقدت معهم نلاحظ مجموعة من قواعد الممارسة السياسية :

١ - أن كل قرية من هذه القرى لها عقد مستقل عن الأخرى شكلاً وموضوعًا مما يؤكد أن المسلمين قد راعوا ظروف الواقع الذى يواجهونه ففى كتابه ﷺ لأهل «أيلة» أمر أهلها أن يعطوا « حرملة » أحد رسله إليهم ثلاثة أوسق شعير وليس فى الكتاب أى إشارة أخرى غير كسوة « زيد » أحد رسله وإرضائه . فكأن جزيتهم هى ما ذكر فى الكتاب[٣] . أما كتاب أهل « أذرح » و « جرباء » فإن الجزية التى فرضها عليهم هى مائة دينار كل سنة - أما أهل « مقنا » فقد صالحهم على ربع دخلهم من ثمار النخل ، والغزل ، والصيد ، فليس هناك شىء واحد يتم تطبيقه وإنما تتعدد التطبيقات بحيث تؤخذ كل حالة على حدة ويتم التعامل معها بشكل مستقل ومختلف عن الحالات الأخرى .

٢ - السمة التى تتميز بها العقود هى البساطة الشديدة والاختصار البالغ حيث تحدد حق الدولة وحق أهل البلد المفتوحة فى غاية الإيجاز فعلى سبيل المثال كتابه لأهل « أذرح » سطران هذا نصهما « من محمد النبى رسول الله ﷺ

(١) فى تحليل مشابة راجع : الفضل شلق ، فى التراث الاقتصادى الإسلامى (بيروت : دار الحداثة ، ط١ ، ١٩٩٠) ، ص٢٥ .

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٧١ ، ونصوص العقود التى عقدها معهم النبى ﷺ فى محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوى والخلافة الراشدة ، ص٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٥٦ .

لأهل أذرح ، إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد ﷺ وأن عليهم مائة دينار فى كل رجب وافية طيبة . والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لجأ إليهم من المسلمين من المخافة والتعزير إذا خشوا على المسلمين وهم آمنون حتى يحدث إليهم محمد ﷺ قبل خروجه » .

٣ - إن الدولة الإسلامية فى تعاملها مع الشعوب الجديدة التى تضمها إلى مواطنيها « قواعد الاندماج » كانت تراعى أنها وحدها هى صاحبة الحق فى التفرد بامتلاك السلاح - ومن ثم فإن القوى الجديدة التى يكون لها قوة عسكرية كأهل «مقنا» كان يُنص على أن يكون سلاحهم ملكًا للدولة الإسلامية إلا ما عفا عنه النبى ﷺ - أى ما كان فى حدود الاستخدام الداخلى الذى لا يمثل خطرًا على الدولة . كما كانت تراعى أن تكون هى وحدها صاحبة الحق على مواطنيها وإقليمها أى لا ينازعها السلطة على إقليمها ومواطنيها قوة أخرى ففى عقد أهل «مقنا» « ... فإن لرسول الله بزكم وكل رقيق فيكم والكراع والحلقة إلا ما عفا عنه رسول الله ﷺ » وفى عهد أهل أيلة .. « ويمنع كل حق كان للعرب والعجم إلا حق الله وحق رسوله ﷺ »[١] .

٤ - لا توجدبعقود الصلح أى إشارات للانتقاص من حقوق أهل الذمة بل التأكيد على حقوقهم والحفاظ عليها ففى عهد أهل مقنا .. « وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة وفى صلح أهل « أيلة » وإنه لا يحل أن يمنعوا ماءً يردونه من بر أو بحر . وبالطبع توجد إشارة لحق الدولة عليهم وهو الجزية » ويشار غالباً إلى حق المنعة لهم مما يعنى أن الرؤية النبوية لقضية الجزية هى جعلها فى مقابل الدفاع والمنعة[٢] ويعد صلح نجران ذا أهمية خاصة لذا سيقدمه المؤلف « كحالة للدراسة «Case-Study» .

(١) محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوى ، م. س. ذ ، ص٥٣ .

(٢) تشير صيغ العقود والممارسات الأولى للصحابة الفاتحين إلى أن الحزية مقابل الدفاع والمنعة . أما كونها جزاء على كفرهم أو مقابل لسكنى الدار كاجتهاد الفقهاء من بعد فلم يرد مطلقاً . والذين يقولون بأن الجزية هى أجرة مقابل لسكنى الدار هم ابن قدامة ، المغنى ، جـ ٩ (القاهرة : مطبعة العاصمة ، الفلكى د.ت) ، ص ٣١٩ وأيضاً الماوردى ، الأحكام السلطانية (مصر : الحلبى ١٩٧٣ - ١٣٩٣ هـ ط ٣) ، ص ١٤٤ أما الذين يقولون بأنها جزاء على كفرهم =

سادسًا : نجران نموذجًا :

بعد عودة النبى ﷺ من تبوك فى أقصى شمال الجزيرة سنة ٩هـ أقام بها أيامًا فلم يلق كيدًا من الروم ومتنصرة العرب وصالحة أهلها على الجزية .. وكانت الجزيرة العربية قد بدأت الدخول فى دين الله أفواجًا بعد أن نبذ النبى ﷺ عهودهم التى كانت بينه وبينهم وأعطاهم مهلة أربعة شهور حتى يبلغوا مأمنهم فإن لم يسلموا فهم مقصودون بالحرب . إلا أن مشركى الجزيرة العربية قد دخلوا جميعًا فى دين الله أفواجًا . بحيث لم يحدث أن تخلف أحد من المشركين عن الدخول فى الإسلام وبالتالى فإن أهل الجزيرة العربية من مشركى العرب لم يفرض عليهم الجزية وكان عليهم إما الإسلام أو القتل لأن الجزية لم تكن قد نزلت بعد . ولما دانت الجزيرة العربية كلها أرسل الرسول الله ﷺ خالدًا إلى اليمن حيث تقع نجران وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام قبل القتال ثلاثة أيام فدعاهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم وبقى آخرون على النصرانية . فبعث النبى ﷺ إليهم كتابًا يدعوهم إلى الإسلام أو الجزية أو الحرب فقدم إليهم بالمدينة ستون منهم بينهم أربعة عشر من أشرافهم من بينهم ثلاثة يؤول إلية أمرهم وهم العاقب واسمه عبد المسيح وكان أمير القوم وذو رأيهم وصاحب مشورتهم والثانى هو السيد « ثمالهم » - أى أصلهم الذى يقصدون إليه ويقوم بأمرهم وشئونهم - وصاحب رحلهم ومجتمعهم ويسمى «الأيهم». أما الثالث فهو « أبو حارث بن علقمة » وكان أسقفهم ورئيسهم الدينى ومعلمهم أمور الدين وصاحب مدارسهم ؛ فعرض عليهم النبى ﷺ الإسلام لكنهم أبوا إلا النصرانية فكتب إليهم كتابًا يتضمن عهده إليه هذا نصه[1] .

= فابن القيم فى أحكام أهل الذمة م . س . ذ . ص . ٢٢ - ٢٤ ، إلا أن أبا يعلى الفراء الحنبلى يقول أنها للدفاع والمنعة وراجع أبو يعلى ، الأحكام السلطانية بتعليق الفقهى (مكتبة ومطبعة مصر -ط ٢ - ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م) ، ص ٤٩ .

(١) فاطمة مصطفى عامر ، نجران فى العصر الجاهلى وفى عصر النبوة (القاهرة : الاعتصام ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م) ، ط١ ، ص٣٢ ، وابن سلام ، الأموال ، بتحقيق هراس ، م. س. ذ ، ص٢٤٤ ، والبلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٧٦ وأبو يوسف ، الخراج فى التراث الاقتصادى الإسلامى ، م. س. ذ ، ص١٨٥ - ٨١٦ .

« هذا كتاب من محمد النبى رسول الله ﷺ إلى أهل نجران أنه كان له عليهم حكمه فى كل ثمرة صفراء أو بيضاء أو سوداء أو رقيق فأفضل عليهم وترك ذلك كله على ألفى حلة ، حلل الأواقى فى كل رجب[١] ألف حلة وفى كل صفر[٢] ألف حلة . كل حلة أوقية فما زادت حلل الخراج أو نقصت على الأواقى فبالحساب وما قبضوه من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بالحساب وعلى نجران مثواة رسلى عشرين يومًا فدون ذلك . ولا تحبس رسلى فوق شهر وعليهم عارية ثلاثين درعًا وثلاثين فرسًا ، وثلاثين بعيرًا إذا كان باليمن كيد ، وما هلك مما أعاروا رسلى من درع أو خيل أو ركاب فهو ضمان على رسلى حتى يؤدوه إليهم . ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله ﷺ على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلواتهم لا يغيرون أسقفًا عن أسقفيته ولا راهبًا عن رهبانيته ولا واقفًا عن وقفانيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، وليس ربًا ولا دم جاهلية ومن سأل منهم حقًا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين لنجران ، ومن أكل ربا من ذى قبل فذمتى منه بريئة ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر . وعلى ما فى هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبى ﷺ أبدًا حتى يأتى الله بأمره . إن نصحوه وأصلحوا فما عليهم غير مثقلين بظلم » .

ويشير كتاب النبى ﷺ إلى أهل نجران لمجموعة من قواعد الممارسة السياسية وهى :

١ - قبول الجزية من أهل نجران مقابل ترك كل ما بأيديهم لهم وهذه الجزية تؤخذ منهم حللاً من قبل التيسير عليهم لأنهم كانوا ينتجون هذه الحلل ، وقوّم الجزية التى كانت عليهم بالأواقى (٢٠٠٠ أوقية) حُللاً فجعلها ألفى حلة يؤخذ ألف منها فى شهر رجب وألف أخرى فى شهر صفر من قبل التيسير عليهم .

٢ - مراعاة العدل فى التعامل معهم فالزيادة أو النقصان من الحلل فى مقابلتها بالأواقى فبالحساب ، وما أخذ منهم من خيل أو دروع أو ركاب أو عرض فبالحساب ، وما هلك من الدروع أو الأفرس أو البعير التى تستعيرها الدولة الإسلامية من أهل نجران إذا كان هناك كيد فبالحساب أيضًا .

٣ - تمثل نجران محاولة متكاملة من الدولة لإيجاد وحدة إدارية وسياسية لها طابع لا مركزى إلى حد قدرتها على مواجهة المواقف الطارئة التى قد تحدث وتهدد

(١) فى كل شهر رجب من السنة . (٢) فى كل شهر صفر من السنة .

وحدة الدولة فنصَّ العهد على أن تعير نجران الدولة الإسلامية ثلاثين درعًا وثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا إذا كان باليمن كيد ، وقد كان لنجران ولاتها ، وقضاتها ، ودعاتها ، فقد كان واليها « عمرو بن حزم » . وكان قاضيها «أبو غبيدة ابن الجراح »، وداعيها (معلمها) « معاذ بن جبل » وربما كان موقع نجران المتباعد عن المدينة مركز الحكم الإسلامى بالإضافة إلى تقلب قبائلها هو الذى جعل الدولة تعمل على جعلها وحدة إدارية وسياسية قائمة بذاتها .

٤ - إقرار مبدأ الاستقلال الداخلى لغير المسلمين فى شئونهم الدينية وممارساتهم التعبدية فنص الكتاب على أن لنجران ذمة محمد النبى رسول الله ﷺ على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وبيعهم وصلواتهم لا يغيرون أسقفًا على أسقفيته ولا راهبًا عن رهبانيته ولا واقفًا عن وقفانيته وفى نص آخر « ولا يغير حقًا من حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيئًا مما كانوا عليه » .

٥ - ضرورة التزام أهل الذمة بالنظام العام للدولة الإسلامية والذى لا يتعارض مع دينها ومبادئها العامة فحرمت عليهم أكل الربا أو ممارسة الثأر كما كانت فى الجاهلية يقول ابن سلام « ألا تراه غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصى كلها ولم يجعله لهم مباحًا ، وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصى ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره وإنما فعل ذلك دفعًا عن المسلمين وأن يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا ولولا المسلمين ما كان أكل الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصى[1] . أى أن سبب تحريم الربا هنا هو أن نظام الدولة الإسلامية لا يُقِره تمكينًا للمسلم لكى يمارس إسلامه ودينه بلا إعنات ، ومن الواضح أن «نجران » أصبحت مصرًا للمسلمين بإقامتهم فيه . والمصر الإسلامى لا يجب أن يخالف نظامه العام مبادئ الإسلام .

٦ - تعاملت الدولة الإسلامية مع غير المسلمين فى نجران من منطلقين :

المنطلق الأول كلى : بمعنى أنها تعاملهم (غير المسلمين) كوحدة واحدة لهم نظامهم الخاص فى الممارسة الشعائرية والتعبدية والقيادة الدينية كالأساقفة

(١) ابن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٢٤٧ .

والكهنة وهؤلاء هُم الذين يمثلون الواسطة بين الدولة وبين مواطنيها من غير المسلمين أى هم بالتعبير المعاصر منظمات وسيطة بين الدولة والمواطنين .

المنطلق الثانى جزئى : بمعنى أنها لا تؤاخذ العامة بعمل الخاصة وأنه إذا انتصب بعض أهل الذمة لمشاقة الدولة والخروج عليها فإن الدولة الإسلامية لا تأخذ الجميع بعمل طائفة منهم ، فلا تأخذ أحدًا بجناية غيره وللآخرين الذين لم يشاركوه كامل الحقوق والواجبات التى أقرها لهم عقد الذمة ، فنصت الوثيقة على « أنه لا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر » وفى رواية أخرى للنص « قالوا يا رسول الله إنا نخاف أن نؤخذ بجناية غيرنا » فقال « لا يؤخذ احد بجناية غيره »[١] .

٧ - تأبيد عقد الذمة مع الذين ارتضوا أن يكونوا طرفًا من غير المسلمين ومعنى تأبيد عقد الذمة أى أنه تعبير عن التزام الدولة بصرف النظر عن الحكومات أو الأشخاص الذين يمثلونها فهو عقد له حرمته ولا يتأثر بتوجهاتهم أو أمزجتهم وصفة التأبيد للعقد يُرسى مبدأ من مبادئ الممارسة السياسية التى تقوم على الاطمئنان والثقة لأن الدولة الإسلامية لا تعرف ازدواجية القيم بل تعامل من يتعاقد معها بما فى عقده بصرف النظر عن كونه مسلمًا أو ذميًا أو حتى محاربًا .

وقد أجلت الدولة فى عهد عمر أهل نجران[٢] ، إلا أنها بالغت فى الرفق بهم وذلك بتعويضهم عن أرضهم باليمن أرضًا أخرى بالشام يختارونها هم ، وحطت عنهم الجزية أربعة وعشرين شهرًا وعلى الدولة إطعامهم حتى يستقروا ، فقد كتب

---

(١) فاطمة مصطفى عامر ، نجران فى العصر الجاهلى وفى عصر النبوة ، م. س. ذ ، ص٣٢ .

(٢) عن أسباب إجلائهم راجع : - أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص١٨٩ ، البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٧٨ ، ابن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٢٤٧ وقد قال النبى ﷺ قبل موته « لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب » لأسباب استراتيجية وأمنية ترجع إلى خصوصية إقليم الجزيرة العربية كقاعدة للدولة الإسلامية فهو عاصمة الإسلام ، ومن ثم فإن تنظيم وجود غير المسلمين فيه يخضع لقواعد خاصة إذ كان هذا الوجود يهدد الأمن القومى للدولة الإسلامية . فالإقليم كعاصمة للدولة لا يقبل وجود أى مخالف له شوكة تهدد التكامل القومى للدولة - لذا وصفنا هذه المرحلة بأنها الدولة / الأمة حيث تتطابق الأمة والدولة والإقليم .

لهم عمر كتابًا نصه « هذا ما كتب به عمر أمير المؤمنين لأهل نجران من سار منهم آمن بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين وفاءًا لهم بما كتب محمد النبى ﷺ وأبو بكر » .

أما بعد « فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسقهم من حرث الأرض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة لوجه الله وعقبة لهم مكان أرضهم لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم » .

أما بعد « فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم فإنهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرون شهرًا بعد أن يقدموا ولا يكلفوا إلا من ضيعتهم التى اعتملوا غير مظلومين ولا معتدى عليهم » .

فلما قبض عمر واستخلف عثمان جاءوه المدينة فكتب لهم إلى الوليد بن عقبة- عامله « ... فإن الأسقف والعاقب وسراة أهل نجران الذين بالعراق أتونى فشكوا إلى وأرونى شروط عمر وقد علمت ما أصابهم من المسلمين وإنى قد خففت عنهم ثلاثين حُلة من جزيتهم تركتها لوجه الله تعالى وإنى وفيت لهم بكل أرضهم التى تصدق عليهم عمر عقبى لهم مكان أرضهم باليمن فاستوصى بهم خيرًا » . وكتب لهم علىٌ لما استخلف كتابًا بالوفاء لهم بكل ما كتب لهم محمد ، وأبو بكر وعمر[1] . ويذكر البلاذرى أنهم شكوا إلى معاوية بن أبى سفيان ضعفهم وتفرقهم وموت من مات منهم وإسلام من أسلم منهم وأحضروا كتاب عثمان بما حط عنهم من الحلل فوضع عنهم مائتى حلة ، فلما ولى الحجاج العراق وخرج ابن الأشعث عليه اتهم الدهاقين بموالاته واتهمهم معه ، أى النجرانيين ، فردهم إلى ألفٍ وثمانمائة حلة . فلما ولى عمر بن عبد العزيز شكوا إليه فناءهم ونقصانهم وإلحاح الأعراب بالغارة عليهم وظلم الحجاج إياهم . فأمر فأُحْصُوا فوُجدوا على العشر من عدتهم الأولى فجعل جزيتهم مائتى حلة قيمتها ثمانية آلاف درهم . فلما ولى يوسف بن عمر[2] العراق

(١) أبو يوسف الخراج ، م. س. ذ ، ص١٨٨ - ١٨٩ .
(٢) كان ابن عم « الحجاج بن يوسف الثقفى » .

درهم إلى الأمر الأول عصبية للحجّاج فلما قامت الدولة العباسية قابلوا أبو العباس فى طريقه بالكوفة فألقوا فيه الريحان ونثروا عليه وهو منصرف إلى منزله بالمسجد.. فردهم إلى مائتى حلة وفى عهد هارون الرشيد شكوا إليه تعنت العمال معهم حين شخص إلى الكوفة يريد الحج فكتب لهم كتابًا بالمائتى حلة - يقول البلاذرى أنه رآه - وأمر - أى الرشيد - أن يُعْفَوْا من معاملة العمال وأن يكونوا مؤداهم بيت المال بالحضرة - أى جعل علاقتهم مباشرة ببيت مال الدولة الإسلامية ببغداد حتى يرفع عنهم ظلم العمال وعسفهم .

٧ - استعراض حالة « النجرانين » كنموذج لتعامل الدولة الإسلامية مع أحد أقلياتها يشير إلى بعض قواعد الممارسة السياسية :

(أ) الدولة الإسلامية فى تعاملها مع أقلياتها حكمها بشكل أساسى عاملان الأول : الأمن القومى لها حيث نجد أعباء الأمن تتزايد كلما اتسع إقليم الدولة من ناحية وكلما تعددت شعوبها من ناحية أخرى . فإذا أضفنا لذلك عاملين آخرين أحدهما : ما يمثله التاريخ القومى لهذه الشعوب إذ تميل الشعوب التى لها تاريخ قومى ودينى عريق فى القدم أن تقاوم ضمها فى إطار دولة أخرى لا تنتمى لنفس الدين أو التاريخ وهى دولة حديثة وقد كان اليهود ، والنصارى فى الجزيرة العربية يمثلون تاريخًا قوميًا عريقًا ولذا ظلوا متحفظين على الأقل فى المرحلة الأولى تجاه الانخراط الكامل فى المجتمع الإسلامى . ثانيهما : أهداف الدولة التى تتحرك فإذا كانت دولة ذات عقيدة عالمية ورسالة كونية فإن أعباء الأمن ستتزايد عليها لأنه ستكون محكومة فى حركتها بضرورة السير فى اتجاه تحقيق أهدافها ، وهدف الدولة الإسلامية النهائى هو تحرير البشر من القوى التى تحول دون قدرتهم على الاختيار- أى الأنظمة التى تحكم الناس - ثم تدع الناس يختارون ، لذا فهى تجد نفسها فى مواجهة مع هذه الأنظمة وهى تمضى لتحقيق هدفها بإبلاغ دعوتها للعالمين وهذا يفرض عليها أعباءً أمنية أخرى ، لذا نجد جميع العقود قد تضمنت التزامات أمنية يلتزم بها أهل البلاد المفتوحة مثل عدم لبسهم زى الحرب أو ركوب الخيل أو حمل السلاح ويجزم المؤلف أن المرحلة الأولى من مراحل التمييز فى الزى على وجه الخصوص بين الفاتحين وبين أهل البلاد كانت لأسباب أمنية بحتة ، ولم

يكن يقصد من ورائها أى معان للإذلال أو الانتقاص . أو الإشارة إلى وضاعة اجتماعية(١) فالذى حكم سلوك الدولة الإسلامية هو كون الفاتحين أقلية حتى داخل الجزيرة العربية ذاتها وبالتالى كان أحد العوامل الحاكمة لسلوك الدولة الإسلامية هو محاولتها تكوين أغلبية تنتمى للإسلام ومن العرب لذلك عملت على تعدد أدوات سياستها لتوسيع القاعدة السكانية الإسلامية - بالدعوة ، والقتال ، والتأليف ، والصلح حتى يمكن القول إن الجزيرة العربية وقت وفاة النبى كان تنتمى فى غالبيتها للإسلام .

(ب) لم تفرط الدولة الإسلامية فى مبادئ العدل من أجل تحقيق الأمن بل اعتبرت أن كل شىء فيه رخصة إلا العدل باعتباره قيمة لا يمكن التفريط فيها فى أى حال لأنها القيمة الحاكمة فى الإسلام ، ويكفى أن نشير إلى التعويض الذى قدمته الدولة الإسلامية لأهل نجران مقابل إجلائهم من بلادهم والتشديد من قبل الخلفاء على مراعاة حقهم والإحسان إليهم إلى حد أن الرشيد وهو خليفة متأخر عن التطبيق النبوى والراشدى قد راعى العدل فى أهل نجران فأعفاهم من العمال وجعلهم تابعين لمكتبه مباشرة - إذا جاز التعبير - رعاية لهم وكف أذى العمال عنهم .

(جـ) قدرة الأقلية على أن تصل بمطالبها إلى خليفة المسلمين مستندة إلى عقد الصلح الذى معها ، وكان هذا العقد يمثل إلزامًا فى مواجهة أكبر رأس فى الدولة وهو الخليفة بمعنى أن الخلفاء لا يمكنها أن تخالفه ونشير هنا إلى ما أورده البلاذرى قال : كان الوليد بن عبد الملك أراد أن يجعل أهل السواد فيئًا فأخبرته بما كان من عمر من ذلك فورعه الله عنهم - يقصد أن يجعلهم غنيمة يقسمها بين المسلمين(٢) .

(١) أبو يوسف الخراج ، م. س. ذ ، ص٢٧٩ وفيه يقول عن صلح خالد لأهل الحيرة « ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم » وفى رأى أن ذلك كان للتمييز بين الناس حيث لم تكن هناك بطاقات راجع : يوسف القرضاوى غير المسلمين فى المجتمع المسلم م. س. ذ ، ص٦٠-٦١ وفى رأى يقول أن هذا التمييز كان لصالح أهل الذمة ، راجع محمد حميد الله ، مقدمة فى علم السير أو حقوق الدول فى الإسلام فى : ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة بتحقيق الصالح ، م. س. ذ ، ص٩٤ - ٩٥ .

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٢٦٦ .

المبحث الثانى
« الفتوحات الإسلامية الكبرى »

بدأت هذه المرحلة مع أبى بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ استمرارًا لخطته ﷺ فقد بعث أسامة بن زيد إلى الشام قبل أن يُقبَض ليقف على البلقاء الحدود الجنوبية للشام[1] . وفى هذه المرحلة واجهت الدولة الإسلامية مشاكل أكثر تعقيدًا بعض هذه المشاكل يتمثل فى عودة الفاتحين ليصبحوا أقلية عددية مرة أخرى بالنسبة لفيضان الشعوب التى خضعت للمسلمين فقد فتحت الشام ، ومصر ، والمغرب كله ، والعراق ، وخراسان ، واستمرت عملية الفتوح مع الدولة الأموية حتّى بلغت أوروبا ، وأطراف آسيا الشرقية ، والشمالية . وأيضًا السرعة المذهلة التى تم بها الفتح الإسلامى فقد تم فتح العراق ، والشام ، ومصر فى أقل من عشر سنوات ، هذا الانفجار الإسلامى كان يعنى عدة أمور ، الأول ضم أقاليم جديدة إلى الدولة الإسلامية ، الثانى ضم شعوب جديدة إلى سكان الدولة الإسلامية ، الثالث وجود تنوع هائل فى الأنظمة السياسية والإدارية والاقتصادية التى تدار بها هذه الشعوب ، الرابع وجود تنوع بالغ داخل هذه الشعوب نفسها على مستوى الأجناس ، والأديان ، والمذاهب ، الخامس الجزء الشرقى من البلاد التى ضمت للدولة الإسلامية كان مستودعًا لا ينضب للهجرات البشرية التى تأخذ طابعًا عسكريًا فى الغالب وبالتالى فأقاليمها كانت عرضة لعدم الاستقرار السياسى ، إذ هى مسرح لا يخلو من حركات دائمة مهمة إلحاق هذه الأقاليم بالدولة الإسلامية مهمة بالغة الصعوبة والخطر معًا .

أولاً : قواعد بناء التكامل بين البلدان المفتوحة وبقية أقاليم الدولة الإسلامية :

كانت المشكلة الرئيسية أمام الفاتحين المسلمين هى : كيف يمكن ضم هذه البلدان للدولة الإسلامية بأقل قدر من العنف أو المواجهات العسكرية الممتدة – أى

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، م. س. ذ ، ج٤ ، ص١٤٢ .

تقليل إراقة الدماء من الطرفين المتقاتلين ما أمكن ، ثم كيف يمكن وضع خطط التنظيم السياسى والإدارى لهذه البلدان بما يحقق تكاملها مع بقية الأقاليم الإسلامية المفتوحة والتى تم فتحها من قبل (الجزيرة العربية بشكل أساسى) . لقد كانت هناك فجوة بين سرعة الفتح[١] وبين إمكان تطوير أنظمة إدارية وسياسية واقتصادية تحول هذا الفتح إلى شكل راسخ ضمن دولة مستقرة وآمنة[٢] . ويمكن القول أن الحديث الذى أورده مسلم فى صحيحه تضمن مجموعة من قواعد الممارسة السياسية التى ساهمت فى تأمين الفتوحات الإسلامية وتحويلها إلى شكل حضارى يتمثل فى تحقيق مصلحة البلدان المفتوحة ورعايتها واستقرارها فى إطار دولة يشعر الناس داخلها بالأمان والاستقرار . فقد أورد مسلم فى صحيحه « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا ثم قال « اغزوا باسم الله ، فى سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى احدى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين ولا يكون لهم فى الغنيمة

(١) ول ديورنت يذكر عن سرعة الفتح الإسلامى « أنه الحادث الجلل الذى تمخضت عنه جزيرة العرب والذى أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد بينهم من أعجب الظواهر الاجتماعية فى العصور الوسطى » ، قصة الحضارة ج٢ من المجلد الرابع عصر الإيمان ، ترجمة بدران ، م. س. ذ ، ص٧ وفى محاولة تفسير سرعة الفتوحات الإسلامية راجع محمد بهاء الدين محمود حنفى ، من روائع الفن العسكرى ، الأزهر ، رمضان ١٤١١هـ / مارس/ إبريل ١٩٩١ . ج٢ . السنة ٦٣ ، ص٩٩٥ .

(٢) فى العلاقة بين توسع الدولة ووسائلها راجع : بول كيندى قيام وسقوط القوى العظمى ، (القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات ، ١٩٩٢) ، المقدمة ، فيذكر أن التوسع الأرضى لابد وأن تتنامى معه وسائل الدولة ثم يذكر قوة الدولة مقارنة بالقوى الأخرى فلا تتحدد قوة الدولة بتطوير وسائلها الداخلية ، وإنما أيضًا بمقارنة ذلك بتطوير القوى الأخرى الدولية لوسائلها .

والفئ شئ إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم ..[١] .

١ - يقرر الحديث أن أحد قواعد الممارسة السياسية فى الإسلام تجاه غير المسلمين (الأجانب) أن قتالهم ليس بسبب كفرهم وإنما بسبب امتناعهم - أى وقوفهم كقوة تناطح الدولة الإسلامية وتحول دون تحقيق أهدافها التى تتمثل فى السعى الدائب لدعوة الناس للإسلام ، لذا فإن الذين لا يمثلون قوة يمكنها أن تحول دون الدولة الإسلامية والدعوة كالنساء ، والصبيان ، والعجزة ، والشيوخ ، والرهبان لا يقصدون بقتل ولا قتال[٢] .

٢ - الجزية هى أحد الدلائل التى تعنى أن المقصودين بالقتال (الدعوة) قد قبلوا الدخول فى طاعة الدولة الإسلامية والالتزام السياسى تجاهها كمواطنين / أهل ذمة وانتفت عنهم صفة المحاربين أو الممتنعين ولا تعنى الجزية فى الإدراك الإسلامى أكثر من هذا ، كون الجزية فى البلدان التى فتحها المسلمون كانت وصمة اجتماعية لانحسارها عن بقية الطبقات وبقائها فقط فى رقبة الفلاح بحيث صارت علمًا على طبقة فى المجتمع لم يكن يعرفه المسلمون[٣] . وإنما استجاب المسلمون فى تطبيقهم الجزية على أهالى البلدان المفتوحة لأمر قرآنى أو نبوى . ولم يكونوا يقصدون من وراء ذلك وصم أهالى البلدان المفتوحة بأى شكل من الوضاعة الاجتماعية . وإنما كان قصدهم بشكل أساسى ضمان دخول المسلمين فى طاعة الدولة الإسلامية وهذا هو معنى الصغار فى الآية القرآنية التى تقرر هذا الحكم وهى قوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن

(١) وكان عمر بن الخطاب يقرأ هذا الحديث كأوامر للجيوش التى يبعثها للفتح ، راجع : الخراج لأبى يوسف ، م. س. ذ ، ص٣٤٢ ..

(٢) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ. ص١٧ .

(٣) دانيل دنييت ، الجزية والإسلام ترجمة فوزى فهيم جاد الله مراجعة إحسان عباس (بيروت وأمريكا : دار الحياة ومؤسسة فرنكلين ١٩٦٠) ، ص١٠١ ، ص١٤٧ .

يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة،آية ٢٩) فالصغار هنا كما فسر ابن القيم هو التزام أحكام الملة[١] . أو بتعبيرنا المعاصر الدخول فى طاعة الدولة الإسلامية وقبول سيادتها ، ولا شك أن هذا يعنى حالة من حالات الانكسار فى حياة أى أمة تواجه بالهزيمة من جيش دولة أخرى ويميل المؤلف إلى أن الجانب النفسى من قبول دفع الجزية هو المعنى بالصغار هنا ، أى أداء حق مالى لمن يسوؤك حكمه لك .

٣ - ولو تعمقنا فى الدلالة السياسية للجزرية وتصورناها قرارًا سياسيًا يتخذه أهل البلدان المفتوحة لأنفسهم كما يتخذه الفاتحون لأنفسهم أيضًا لأمكن وصف هذا القرار من كلا الطرفين بأنه قرارا توفيقى[٢] . بمعنى أنه يعفى الفاتحين من استمرار القتال وإهدار الدماء على أمل أن يتحول الذين قبلوا الجزية إلى الإسلام فى المستقبل . كما يعفى هذا القرار أهالى البلدان المفتوحة من تحمل نتائج القتال أيضًا ويعفيهم أيضًا من ترك دينهم الذى يعنى التحول عنه شيئًا صعبًا وعزيزًا .

٤ - يقر الحديث إحدى قواعد الممارسة السياسية التى طبقت مع أهالى البلدان المفتوحة جميعهم وهى الدعوة قبل القتال بمعنى تخيير أهالى البلدان المفتوحة وترغيبهم فى الدخول للإسلام وعدم أخذهم على غرة وإجراء شكل من أشكال التفاوض السياسى معهم والذى يأخذ طابعًا صراعيًا ولكنه بشكل سلمى على أمل إسكات المدافع وآلات الحرب ، ولا يستطيع القائد المسلم أن يخالف هذه القاعدة إلى حد أن مخالفة القائد لهذا تعنى مخالفته لمبدأ إسلامى فى العلاقات الدولية وهو « المنابذة على السواء » ويذكر ابن الأثير أن أهل « سمرقند » شكوا للخليفة « عمر بن عبد العزيز » عدم التزام « قتيبة بن مسلم » بذلك عند فتحه لبلادهم فأمر عمر إلى « سليمان بن أبى السرى » واليه على بلاد ما وراء النهر أن أجلس إليهم القاضى فلينظر فى أمرهم فإن قضى لهم فأخرج العرب إلى معسكرهم كما كانوا ، فأجلس لهم سليمان « جميع بن حاضر » القاضى فقضى أن يخرج عرب

(١) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة . م. س. ذ ، ص٢٢-٢٤ .

(٢) حامد ربيع ، النموذج الإسرائيلى للممارسة السياسية ، م. س. ذ ، ص٣٠ .

سمرقند إلى معسكرهم وينابزهم على سواء فيكون صُلْحًا جديدًا أو ظفر عنوة . فرفضوا بما كان ولم يحدثوا حربًا[١] .

ثانيًا : التمييز بين البلدان التى فتحت صُلحًا والتى فتحت عنوة :

طبق المسلمون هذه المبادئ السابقة (قواعد الممارسة) فى تعاملهم مع أهل البلدان المفتوحة لكن لوحظ أن العقود التى عقدها المسلمون مع أهل هذه البلدان لم تكن على درجة واحدة فى طريقة التعامل فلدينا نموذج الحيرة ، وأليس ، وبانقيا وعين التمر وهذه البلدان فتحت فى عهد أبى بكر الصديق (رضى الله عنه) وعوملت بطريقة مختلفة عن الطريقة التى تم بها معاملة السواد (مثلاً) فالبلاذرى يقول إنه (خالد) صالح أهل « أليس » على أن يكونوا عيونًا للمسلمين على الفرس وأدلاء وأعوانًا ، بينما يذكر أنه صالح أهل الحيرة على أن يكونوا عيونًا للمسلمين أيضًا - على فارس - وأن لا يهدم لهم قصرًا ولا بيعة[٢] وأن يؤدوا إليه مبلغًا من المال اختلفت فيه المصادر لكنه يتراوح بين ستين ألفًا ومئة ألف درهم جزية على الرأس - أى عشرة دراهم على كل حالم أى ما يقرب من دينار . وعقد الصلح[٣] مع أهل الحيرة الذى أورده أبو يوسف فى الخراج يؤكد على :

١ - الجزية على ستة آلاف رجل خرج منهم ألف رجل آخر من الجزية لأمانتهم أى أن الجزية لم تكن تؤخذ من المرضى - ولو كانوا قد بلغوا الحلم لأنهم لا يمثلون عنصرًا من عناصر الامتناع على الدولة ولا يدخل فيهم بالطبع أولادهم ، ونساءهم ، ورهبانهم ..

(١) ابن الأثير . الكامل ، ج٤ ، ص٤ ، ص١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٢٤٤ .

(٣) أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٢٧٨ ، وراجع نص صلح « بانقيا » فى محمد حميد الله ، الوثائق السياسية فى العهد النبوى والراشدى . وفى الصلح نص على : أن يكون نقيبهم (زعيمهم) منهم لرضائهم عليه . وأن تكون الجزية على قدر يسر الغنى ، وعسر المقل أى لا يكونوا على درجة واحدة ، وإنما تكون تناسبية مع الدخل ، ص٢٩٤ .

٢ - الجزية مقابل الدفاع والحماية من قبل المسلمين وعليهم - أى الحيرة - عدم الدلالة على عورات المسلمين ولا إعانة الفرس (تحييد قوتهم) .

٣ - لهم كل ما لبسوا إلا زى الحرب (لا يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم) أى أن المسألة هى لتمييز أهل الصلح والموادعة من أهل الحرب والقتال فى وقت لم تكن هناك أداة أخرى ممكنة للتمييز . وفى وقت لم تكن البلاد بكاملها قد خلصت للمسلمين .

٤ - أهل الحيرة هم الذين يقومون بجمع الجزية بدون تدخل من جانب الدولة الإسلامية وبالتالى فهى مسألة داخلية بينهم وهذا يعنى أنه أبقى قيادتهم السابقة عليهم « إياس بن قبيصة ، وعبد المسيح بن حيان بن بقيلة » وهذا يعنى شكلاً واسعًا من أشكال اللامركزية . هنا الجزية أتاوة عامة ولم يفرض أى شىء آخر على الأرض- أى خراج - وبالتالى فالأراضى ملكهم . وكما ذكر يحيى بن آدم فى خراجه « أهل عين التمر مثل أهل الحيرة إنما هو شىء عليهم وليس على أراضيهم شىء قال نعم » وذكر ابن آدم عن الحيرة أيضًا قوله « وأهل الحيرة إنما صولحوا على ما يقتسمونه بينهم وليس على رءوس الرجال شىء »[1] .

هذا النموذج السابق اعتبره الفقهاء المسلمون فتحًا على صلح وعهد بينما اعتبروا السواد الذى قاوم الفتح الإسلامى فتحًا عنوة أو بقتال ، أى جرى التمييز بين البلدان التى فتحت صلحًا (سلمًا) وتلك التى فتحت بالقوة أو بدون تسليم . ويمكن تلمس هذه التفرقة ولكن بشكل غير واضح فى الطريقة التى تعامل النبى ﷺ بها مع خيبر وتلك التى تعامل بها مع فدك وحتى يظهر الأمر فإننا نقدم نموذجًا آخر من البلدان التى فتحت عنوة وهو السواد أى أرض العراق . فلقد قاوم أهل السواد الفاتحين وفتحت بلادهم بالقوة العسكرية وبالتالى تمت معاملتهم بشكل مختلف فالأراضى التى فتحت عنوة كالسواد تمت معاملتها على النحو الآتى :

٥ - فرض الجزية على رؤوس الرجال ، وفرض الخراج على رقبة الأرض . فجعل على رؤوس الرجال ثمانية وأربعين درهمًا ، وأربعة وعشرين ، واثنى عشر

(١) يحيى بن آدم ، الخراج فى التراث الاقتصادى الإسلامى ، م. س. ذ ، ص٤٣٦-٤٣٧ .

درهمًا على قدر يسار الطبقات . فالدهاقين (رؤساء القرى) الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب على الرجل منهم ثمانية وأربعون درهمًا وعلى أوسطهم أربعة وعشرون وعلى الأكرة والباقين اثنا عشر ، وعلى رقبة الأرض فقد جعل على كل جريب منها درهم وقفيز وجعل على جريب الكرم عشرة دراهم ، والبر أربعة دراهم .. إلخ(١) أى أن هنا تطورًا واضحًا فى التعامل مع أرض السواد باعتبارها عنوة هذا التطور تمثل فى فرض جزية محددة على رأس كل رجل . وفرض الخراج على رقبة الأرض ولم يحدث ذلك فى أرض الصلح إذ طُلب من أهالى أرض الصلح إتاوة محددة كما لم يفرض على الأرض شىء باعتبار إن الأرض ملك لأصحابها .

٦ - أصبح المسئول عن إدارة هذه البلاد هو الدولة الإسلامية فهى التى تعين لهم العمال الذين يقومون على شئون الإقليم ولم يترك أمر إدارتها لأهلها كما فى الأراضى التى فتحت صلحًا ، وبالتالى فإنها أديرت بشكل أكثر مركزية .

٧ - لا يمكن لأهل الأراضى التى فتحت عنوة أن يتصرفوا فى رقبة الأرض لأنها ملك للدولة وإنما يمكنهم فقط أن يتصرفوا فى منفعتها مقابل الاستمرار فى دفع الخراج أى يمكن أن يبيع أو يورث أو يتصرف بأى شكل مع الالتزام بدفع الخراج. وفى حالة عدم التزامه بأداء الخراج فإن الدولة تأخذ الأرض منه وتعطيها لمن يقوم بزراعتها مقابل أداء الخراج أى أن الخراج يعتبر نوعًا من كراء الأرض من الدولة .

٨ - فى حالة إسلام صاحب الأرض التى فتحت عنوة فإن إسلامه يسقط الجزية عن رأسه لكنه لا يسقط الخراج عن الأرض - أى يبقى المسلم بعد إسلامه

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٢٧١ ومن قراءة المؤلف لما فرض على الأراضى أو الرؤوس فإنها كانت تتجه من التعدد وفقًا لكل حالة إلى التوحد بحيث صارت على أهل الذهب ٤ دنانير ، و٢ دينار ، و١ دينار و٤٨ درهمًا ، و٢٤ درهمًا ، و١٢ على أهل الورق (الفضة) هذه جزية الرأس - أما الخراج فإنه كان يتغير وفقًا للخراب والعمار ، وهذا هو الشكل العام لكن بقيت مراعاة الحال (اليسار والفنى) قائمة فى كل حال وعلى المستوى الشخصى . بحيث يمكن أن يختلف قدر الجزية من شخص لآخر .

يدفع للدولة ضريبة الخراج ، أما الأراضى التى فتحت صلحًا فإن صاحبها إذا أسلم فإنها تصبح أرضًا عشرية أى يدفع عنها العشر أو نصفه حسب طبيعة وصول الماء إليها ، وبالطبع فإن حالة السواد هى الحالة الأكثر شيوعًا فى المصادر الفقهية والتاريخية لأن معظم المؤرخين والفقهاء الذين سجلوا لهذه القضايا كانوا يسكنون فى الأقاليم الشرقية من الدولة الإسلامية .كالطبرى ، والبلاذرى ، وأبو يوسف وغيرهم .

ورغم أن التمييز بين الأراضى التى فتحت عنوة والأخرى التى فتحت صلحًا قد بدأ فى التكامل إلا أن التطبيقات كانت متنوعة وفقًا للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى يواجهها الفاتحون ففى التعامل على أرض الواقع لم يكن هناك شىء ثابت يطبق على كل البلاد . ولدينا فى جميع المصادر نصوص قاطعة وصريحة شديدة الوضوح تقول إن العرب قرروا شيئًا بعينه فى مصر وشيئًا آخر فى سورية وشيئًا ثالث فى العراق وشيئًا يختلف عن هذا كله فى خراسان(١) . ففى مصر على سبيل المثال فرضت الجزية على رؤوس الرجال دينارين . وفى الشام فرضت الجزية أول الأمر على رؤوس الرجال دينار ، وبالإضافة إلى ذلك كان يفرض على أرض مصر خراج قدره دينار وثلاثة أرادب وطعام ، ويفرض على أرض الشام خراج قدره أقفزه من قمح وشىء من زيت وخل وعسل ، فالقضية كانت اجتهادية ولم تكن مقررة بشكل جامد أو مقررة بشكل مسبق(٢) . وكان هذا التنوع أحد الوسائل الحركية فى مواجهة واقع التنوع والتعدد الذى واجهته الدولة الإسلامية فى هذه الأقاليم . ومن خلال العرض السابق فى التمييز بين أراضى الصلح وأراضى العنوة يمكن تلمس مجموعة من الآليات التى طورتها الدولة الإسلامية لمواجهة التطور الجديد الذى تعاملت معه فى مرحلة الأمة - العالمية .

٩ - التمييز بين البلدان التى فتحت صلحًا وتلك التى فتحت عنوة قد تم على أساس أن ذلك إحدى أدوات التنظيم السياسى والإدارى للدولة وليس أسلوبًا للفتح

(١) دانيل دنيت ، الجزية والإسلام ، م. س. ذ ، ص٤٠ .

(٢) وهذا يتفق مع الرأى الفقهى الذى يجعل الجزية أمرًا اجتهاديًا تقرره المصلحة . وراجع فى آراء الفقهاء حول تحديد الجزية ، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٢٦ وما بعدها .

لأن الأراضى التى فتحت عنوة أى بالقوة قاومت الفاتحين ونزلت فى النهاية على حكمهم وكان لابد من تنظيم علاقتها بالدولة فاجتهدت الدولة فى وضع قواعد هذا التنظيم فى منطقة السواد . لأنه لم يكن بها من يتفاوض مع الدولة لحدوث انهيار كامل فى السلطة السياسية والاجتماعية بها ، أما منطقة الشام والجزيرة فإن أهلها وزعماءهم هم الذين كانوا طرفًا فى عقد تنظيم علاقة هذه البلدان بالدولة الإسلامية . ولدينا فى ذلك بعض الآثار بالغة الدلالة فيحيى بن آدم يذكر بسنده « ليس لأهل السواد عهد » - أى أن أرضهم فتحت بالقوة لكن قبول الدولة الإسلامية لأخذ الخراج منهم جعل لهم عهدًا وقد أشار إلى ذلك يحيى بن آدم فقال بسنده . « لم يكن لهم عهد فلما رضى منهم بالخراج صار لهم عهد » لا بل يذكر أنه صالحهم على ذلك فيقول « قد رد إليهم عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) أرضهم وصالحهم على الخراج » . وهذا يؤكد أن لفظ العنوة والصلح لا يدل على طريقة فتح البلدان بقدر ما يشير إلى أنه وسيلة من وسائل التنظيم السياسى والإدارى للبلدان المفتوحة . الشىء الملفت للانتباه هنا هو اجتهاد الفاتحين لأهل البلدان المفتوحة (بالسواد) فيعفونهم من الرق هم وأولادهم ويعفون أرضهم من التقسيم ويجعلونهم أهل ذمة لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، وهذه كانت أحد آليات التنظيم التى تكفل للدولة الاستمرار فى القيام بأعبائها الحركية ممثلة فى استمرار حركة الفتوح حيث يبقى العرب المسلمون مستمرين فى أعمال الجهاد بينما يبقى أهل الأرض المفتوحة قائمين على عمارة الأرض لما فى ذلك من فائدة لهم وللدلالة الإسلامية[١] .

١٠ - النزول على ما يطلبه أهل البلدان المفتوحة من الشروط كجزء من عملية إغراء لأهل البلدان الأخرى أن يقبلوا على الدخول فى الحكم الإسلامى بلا قتال[٢].. وقد أشار إلى ذلك أبو يوسف حيث ذكر أن « عياض بن غنم » عرض على أهل المدن التى تلى « الرها » أن يعطيهم ما أعطى أهل الرها فلما رأوا مدينة ملكهم قد فتحت أجابوا إلى ذلك أجمعون فأما الفرس والرساتيق .. كانوا يقولون نحن أسوة أهل

(١) يحيى بن آدم ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٤٣٣ .

(٢) مدخل المصلحة ، وسلطة ولى الأمر يلعبان دورًا كبيرًا فى تطوير آليات التعامل مع الواقع كما هو واضح .

مدينتنا ورؤسائنا . أى نحن مثلهم[١] . وهذا يعنى أن الاجتماع العربى الإسلامى يؤثر أسلوب المفاوضة والصلح على القتال إدراكًا منهم أن العنف يؤدى إلى تفتيت الجماعة لا توحيدها[٢] . وكما يذكر أبو يوسف فى موضع آخر « وإنما كان أبو عبيدة يجيبهم إلى الصلح على هذه الشرائط ويعطيهم ما سألوه ، يريد بذلك تألفهم وليسمع بهم غيرهم من أهل المدن التى لم يطلب أهلها الصلح فيسارعوا إلى طلب الصلح »[٣] .

١١ – تقديم نموذج إسلامى يقوم على العدل وحسن الالتزام بما يدعوا إليه الفاتحون وحسن وفائهم لأهل البلدان المفتوحة فقد صالح الفاتحون المسلمون أهل حمص على ١٧,٠٠٠ دينار مقابل منعتهم والدفاع عنهم فلما وجدوا أنهم قد لا يستطيعون الدفاع عنهم فى مواجهة هجوم الروم أعادوا إليهم ما أخذوه منهم ، مما جعل أهل حمص يتمنون لهم النصر . ويعطونهم الولاء ويحمون ظهورهم أثناء القتال[٤] .

١٢ – مراعاة تقاليد أهل البلدان المفتوحة . واستمرار أوضاعهم على ما كانت عليه قبل الفتح مع مراعاة العدل معهم وقد بوب لذلك أبو عبيد القاسم بن سلام بابًا قال فيه « أهل الصلح يتركون على ما كانوا عليه قبل ذلك من أمورهم[٥] » ورغم أنه أورد واقعة تشير إلى احترام تقاليدهم الاجتماعية إلا أن ذلك كان مراعى أيضًا فى أحوالهم الاقتصادية على وجه الخصوص ففى تقدير الخراج على أرض السواد أقرت الدولة الإسلامية الإصلاح الضريبى الذى قام به كسرى أنوشروان (٥٣١م – ٥٧٩م) بتقسيمه الأرض إلى وحدات مساحية كل وحدة منها تسمى جريبًا (٢٤٠٠ م^2 كل جريب) وربط الضريبة بسعر درهم واحد فى السنة على كل جريب من أرض الحبوب بينما جعل كل جريب من أرض الكرم ثمانية دراهم وجعل على كل أربع من النخيل أو ست من أشجار الزيتون درهمًا واحدًا . أما

(١) أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص١٤٥ .

(٢) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، م. س. ذ ، ص١١٦ .

(٣) أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٢٧٢ .

(٤) أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٢٦٧ .

(٥) ابن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٣٠٠ .

المحصولات الزراعية الأخرى وأشجار الفاكهة المنعزلة التى لم تكن جزءًا من بستان فلم تكن خاضعة للضريبة أما جزية الرأس فقد جعلها كسرى متدرجة حسب دخل الفرد لكن قطاعًا عريضًا لا يدفعها من كانوا يعرفون « بالأسر السبع » أى البيت المالك نفسه ، والعظماء ، و(البزركان) الرؤساء الإداريين ، والجنود والكهنة وأمناء الأسرار ومن هم فى خدمة الملك(١) . فلما جاء الإسلام فرض جزية الرأس ولكن على جميع أهل البلدان المفتوحة ممن لم يسلموا وكذلك فى مصر فقد روى ابن عبد الحكم(٢) أن عمرو ابن العاص لما استوثق له الأمر أقر قبطها على جباية الروم وكانت جبايتهم بالتعديل إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم وإن قل أهلها وخربت نقصوا فيجتمع عرفاء كل قرية ورؤساء أهلها فيتناظرون فى العمارة والخراب حتى إذا أقروا من القسم بالزيادة انصرفوا بتلك القسمة إلى الكوز ثم اجتمعوا هم ورؤساء القرى فوزعوا ذلك على احتمال القرى وسعة المزارع ثم ترجع كل قرية بقسمهم فيجمعون قسمهم وخراج كل قرية وما فيها من الأرض العامرة .. فكان الفاتحون المسلمون يراعون الأوضاع السابقة التى تحقق العدل . كما كانوا يستشيرون أهل البلاد المفتوحة ويسألونهم عما يصلح لهم ويأخذون برأيهم فى ذلك، وفى مصر كما فى العراق جرى تحطيم سلطة وامتيازات الوسطاء بين الدولة والشعب والذين كانوا يرهقون الفلاحين بالضرائب ففى العراق أخذت الجزية من الجميع وفى مصر فرضت الدولة إشرافها على كل الأراضى فجعلت تأدية ضريبة الأرض إليها لا إلى ملاك الأراضى ذات الوضع الخاص والتى تسمى «بالأوتوبراجيا» «Outopragia»(٣). مما أدى إلى أن يتحول كثير من الدهاقين وأصحاب الأراضى ذات الوضع الخاص للإسلام حفاظًا على امتيازاتهم المالية التى كانت لهم قبل ذلك ولدينا فى ذلك أخبار تفيد بتحول الدهاقين إلى الإسلام ومنهم ابن الرفيل(٤) ، والهرمزان لأن الجزية كانت قد صارت بعد القرن الرابع الميلادى وقفًا على الفلاح كما أصبحت

(١) دانييل دينت ، الجزية والإسلام ، م. س. ذ ، ص٤٧ .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص١٥٢ – ١٥٣ .

(٣) دانييل دينت ، الجزية والإسلام ، م. س. ذ ، ص١١٦ .

(٤) ابن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص١٨٣ ، يحيى بن آدم ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٤٤٦-٤٤٧ .

علمًا على طبقته فى المجتمع . ولصقت به من جراء ذلك وصمة اجتماعية بعينها ، فأراد هؤلاء السادة القدماء التخلص من هذه الوصمة - كما فى مجتمعاتهم - فأسلموا . هنا يبدو بشكل واضح الجانب النفسى أو المعنوى للجزية(١) . فالأنفة أو الاستكبار هى التى جعلت هذه الفئات تدخل الإسلام وكان هؤلاء الركائز التى اعتمدت عليها الدولة الإسلامية فى تنظيم الأراضى والقيام على أمرها .

١٣ - استخدام معيار التمييز بين البلدان على أساس التى لها عقد وعهد وتلك التى ليس لها عقد وعهد (عنوة) لتنظيم الأوضاع الدينية لأهل البلدان المفتوحة . فحيث تم الاتفاق مع أهل البلدان المفتوحة على وجود كنائس أو دور عبادة أو تنظيم احتفالات لأهل الذمة فى أعيادهم فإن ذلك يبقى ساريًا لا يمكن لأحد أن يخالفه . أما التى لا عقد لها ولا عهد لها فأمرها إلى الفاتحين ويُعد أبو يوسف هو أكثر الفقهاء الذين أعطوا صورة متكاملة عن تنظيم البلاد المفتوحة من الناحية الدينية والتعبدية . فيذكر أن أبا عبيدة بن الجراح صالح أهل الشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة .. ولا يضربوا النواقيس قبل أذان المسلمين ولا فى أوقات أذانهم ولا يخرجوا الرايات فى أيام عيدهم ، .. فقالوا لأبى عبيدة اجعل لنا يومًا فى السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات وهو يوم عيدنا الأكبر ففعل ذلك وأجابهم إليه . فلما كتب أبو عبيدة بذلك إلى عمر قال له .. وف لهم بشرطهم الذى شرطت لهم فى جميع ما أعطيتهم وأما إخراج الصلبان فى أيام عيدهم فلا تمنعهم من ذلك خارج المدينة بلا رايات ولا بنود على ما طلبوا منك يومًا فى السنة فأما داخل البلد بين المسلمين ومساجدهم فلا تظهر الصلبان فأذن لهم أبو عبيدة فى يوم من السنة وهو يوم عيدهم الذى فيه صومهم ، فأما غير ذلك اليوم فلم يكونوا يخرجون صلبانهم ، وفعل مثل ذلك مع أهل الجزيرة ترك بيعهم وكنائسهم لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل الذمة. ويقول أبو يوسف للرشيد « ولست أرى أن يهدم شىء مما جرى عليه الصلح

(١) وهذا ما جعل جبلة بن الأيهم الغسانى زعيم بنى تغلب يرفض الجزية ويقبل مضاعفة الصدقة عليه . لثقلها من الناحية النفسية عليه .

ولا يحول ، وأن يمضى الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أجمعين فإنهم لم يهدموا شيئًا منها مما كان الصلح جرى عليه ، وقد هم غير واحد من الخلفاء بهدم البيع والكنائس التى فى المدن والأمصار فأخرج أهل المدن الكتب التى جرى الصلح فيها بين المسلمين وبينهم ورد عليهم الفقهاء والتابعون ذلك وعابوه عليهم فكفوا عما أرادوا من ذلك ، فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر ابن الخطاب »[١] . وما ساقه أبو يوسف يشير إلى إقرار أهل الذمة على كنائسهم فى البلاد التى فتحت وأن ذلك قد أمضاه عقد معهم ، أما الأراضى التى لا عقد لها ولا عهد (العنوة)[٢] فإن أمر كنائسهم إلى اجتهاد إمام المسلمين .

على أن معيارًا آخر قد أضيف لتنظيم مسألة بناء الكنائس ودور العبادة وهو الأراضى التى مصرها العرب والتى مصرتها العجم . فما مصره العرب فإنهم لا يحدثون فيه كنيسة ولا بيعة . أما ما مصروه هم فإنهم يقرون على ما صالحهم عليه الإمام والإحداث يكون إلى رأى الإمام أيضًا - أى إذن الدولة الإسلامية - والمسألة تتعلق بكيفية التنظيم الإدارى والسياسى للبلدان المفتوحة فحيث يكون هناك مصر (بلد كبير) اتخذه المسلمون للإقامة فإنهم لا يحدثون فيه كنيسة ولا بيعة ويقرون على ما صولحوا عليه . وهذا إذا كان هذا البلد كان لهم سبق إقامة فيه كدمشق ، وحمص ، والرها . أما إذا كان بلد أحدثه المسلمون فإنهم لا يبنون فيه كنيسة ولا بيعة كالكوفة والبصرة . أما بلادهم التى تقع خارج الأمصار فإنهم يحدثون به البيع والكنائس بإذن الإمام ويمكنهم أن يظهروا شعائرهم . فالمسألة هى قضيَّة تنظيم وهى كما تعلم اجتهادية أى تتغير بتغير الأحوال والأزمان .

لكن الأصل قائم وهو أن وجود البيع والكنائس وغيرها من دور العبادة قد أقره الخلفاء الراشدون والنبى ﷺ من قبلهم لأهل نجران ، ويمكن بناءً على هذا الأصل

---

(١) أبو يوسف ، الخراج ، م. س. ذ ، ص٢٨٢ .

(٢) مفهوم العنوة كما يفهمه المؤلف يقتصر فقط على البلاد التى نقضت عقدها مع المسلمين كالإسكندرية وهى التى لا يكون لها عقد ولا عهد أما مقاومتها للفتح فكل البلاد قد قاومت فيما عدا بلاد قليلة جدًا كالحيرة ، وأليس ، وبانقيا .

التفاوض مع ممثلى غير المسلمين على كيفية تنظيم تلك المسألة بالاستناد إلى معايير موضوعية يحكمها النظام العام للدولة الإسلامية[١] .

وقبل أن ننتهى من كيفية تعامل الخلفاء الراشدين مع أهل البلاد المفتوحة نلقى بعض الضوء على نماذج خاصة اجتهدوا فيها وفقًا للواقع الذى واجهوه :

(أ) قرية الجراجمة[٢] : غزا هذه القرية حبيب بن مسلمة الفهرى فطلب أهلها الصلح على أن يكونوا أعوانًا للمسلمين ومسالح فى جبل اللكام وأن لا يؤخذوا بالجزية وأن ينفلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حربًا فى مغازيهم وكان هؤلاء الجراجمة يستقيمون للولاة مرة ويعوجون أخرى فيكاتبون الروم ويمالئونهم فاضطر « عبد الملك بن مروان » أن يصالحهم على ألف دينار فى الجمعة أى يدفع إليهم ألف دينار كل أسبوع حتى لا ينضموا للروم فى حربه .

وفى سنة ٨٩هـ اجتمع الجراجمة مع الروم فقاتلهم « مسلمة بن عبد الملك » حتى فتح الجرجومة فصالح أهلها على أن ينزلوا حيث شاءوا من الشام ويجرى على كل امرئ منهم ثمانية دنانير وعلى عيلاتهم القوت من القمح والزيت وهو مُدَّان من القمح وقسطان من الزيت وعلى أن لا يكرهوا أحدًا من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة وعلى أن يؤخذ من تجاراتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين فأخرب مدينتهم .. وقد كان بعض العمال ألزم الجراجمة بأنطاكية جزية رؤوسهم فرفعوا ذلك إلى الواثق بالله وهو خليفة فأمر بإسقاطها عنهم .

(ب) نصارى بنو تغلب[٣] : وهم قوم من العرب أصحاب زروع وثمار وكان عددهم كبير تشير بعض المصادر إلى أنهم كانوا ثلاثين ألفًا ، فأنفوا من الجزية

(١) الجزء الأول من هذه الدراسة .

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص١٦٣ - ١٦٦ .

(٣) الخراج ، أبو يوسف ، ص٤٧ ، ابن قدامة ، المغنى ، م. س. ذ ، ص٣٣٨ ، الأموال ، ص٣٦ ، الخراج ليحيى بن آدم ، ص٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، ص٧٥ .

فأبى عليهم عمر فانحازوا إلى الروم فصالحهم عمر رضى الله عنه على أن يضعف عليهم الصدقة (الزكاة) فهنا عمر اجتهد وأسقط الجزية عن هؤلاء القوم لئلا ينحازوا إلى الروم ، وهذا ليس حكمًا خاصًا ببنى تغلب ، ولكنه يشير إلى أنه كلما واجهت الدولة الإسلامية حالة كان لها مصلحة فى أن تجتهد لتكييف علاقاتهم بالدولة بما لا يضر بأمنها القومى وإن اقتضى إسقاط الجزية عنهم فعلت .

(جـ) أهل ارمينية[١] : صالحهم « سراقة بن عمرو » فى عهد عمر بن الخطاب على أن ينفروا مع المسلمين (يقاتلوا معهم) مقابل أن توضع الجزية عنهم ، فإذا قاتلوا مع المسلمين وضعت عنهم الجزية وإن لا لم توضع عنهم ، وكذلك صالح « عتبة بن فرقد » أهل أذربيجان[٢] على ذلك وصالح « سويد بن مقرن » أهل جرجان على مثل ذلك[٣] . وهذا يعنى أن الجزية مقابل الدفاع ، وأن الجيش الإسلامى قد يحتاج إلى غير المسلمين ليشتركوا فى الجيش فإذا شاركوا المسلمين القتال فإن الجزية تسقط عنهم ، سنلحظ بعد ذلك أن « قتيبة بن مسلم الباهلى » فى فتحه لبلاد ما وراء النهر سيشرك أهالى البلاد المفتوحة فى الجيش الإسلامى فقد فرض على أهل بخارى وكش ونسف وخوارزم أن يمدوه بـ ٢٠,٠٠٠ مقاتل فساروا معه فوجههم إلى الشاش (طشقند) وتوجه هو إلى فرغانة ، وسوف نلاحظ أن منطقة القوقاز ، وبلاد ما وراء النهر قد شاع فيها أمران الأول : التوسع فى مشاركة غير المسلمين فى الجيش الإسلامى وذلك لطول خطوط الإمدادات وصعوبة نقل الجنود من البلاد الإسلامية إليها وبالتالى تمت مواجهة هذه المشكلة بإشراك غير المسلمين فى الجيش الإسلامى ، الثانى : التسامح مع أهل هذه البلاد خاصة بخارى حين كانوا ينقضون عهدهم مع الدولة الإسلامية وقد نقضت « خاتون بخارى » صلحها مع المسلمين ثلاث مرات فكانوا فى كل مرة يعيدونها إلى صلحها الأول رغم أن هذه الخيانة يمكن أن تفقد العقد شرعيته ، وتجعل بلادها فى حكم العنوة (بلا عهد ولا عقد) [٤] .

---

(١) محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوى والخلافة الراشدة ، م. س. ذ ، ص٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص٣٢٦ .

(٤) كمال السعيد ، الإسلام فى آسيا الوسطى ، (القاهرة : صحيفة المدينة ١٩٩٢) ، ص١٨ .

ففى المرحلة الأولى من عالمية الدولة الإسلامية يمكن الإشارة إلى بعض آليات التعامل مع الواقع . الاجتهاد ، والمصلحة الشرعية ، ومراعاة الواقع ، والتى كانت أدوات جوهرية لمواجهة الواقع المتنوع بحيث لم نجد شكلاً جامدًا تم تطبيقه لا يجوز أن يخالف . كما أن القضايا المتعلقة بالتنظيم السياسى والإدارى لعلاقة الدولة الإسلامية بغير المسلمين منها (الأقلية) هى قضايا اجتهادية ويلعب الواقع دورًا كبيرًا فى تكييف المدخل الشرعى للتعامل معه وبالتالى فهى ليست قضايا قطعية يمكن أن توضع تحت أحكام الحلال والحرام ، بل هى قضايا ظنية تتجاذبها أنظار المجتهدين وفقًا لتقديرهم للواقع وهى من القضايا التى تطور الفقة الإسلامى فى تعامله معها بحيث نجد الفقه الإسلامى يبالغ فى التشدد حين تواجه الدولة مخاطر خارجية ، أو تظهر فى الداخل بعض الأعمال الجماعية للأقلية والتى يمكن أن تهدد الاستقرار السياسى للأمة أو الهوية الثقافية لها . رغم أن حالة من التنوع والتعدد قد عرفتها الدولة الإسلامية فى تعاملها مع أهل البلدان المفتوحة إلا أن حالة التنوع والتعدد هذه كانت تتجه إلى الاستقرار بحيث تأخذ شكلاً منظمًا يختفى فيه هذا التنوع خاصة فى قضايا الجزية ، والخراج ، فعلى سبيل المثال فى مصر استقر العمل على أن يؤخذ منهم أربعة دنانير فى مقابل الجزية والخراج - أى هى كل ما يدفعون ، وفى الشام استقر العمل فيها على أن تكون الجزية والخراج أربعة دنانير على أهل الذهب ، وأهل الورق أربعين درهمًا وجعلهم طبقات لغنى الغنى وإقلال المقل(١) .

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص١٣١ .

المبحث الثالث
مرحلة استقرار الدولة الإسلامية

لو حاولنا أن نجعل من نهاية ثلاثة من الخلفاء الراشدين مدخلاً لبيان طبيعة المشاكل التى واجهتها الدولة الإسلامية فى هذه المرحلة لكان ذلك شكلاً موقفًا للبحث .

الخليفة الأول : عمر بن الخطاب : يذكر الطبرى أن عمر خرج يطوف بالسوق فلقيه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وكان نصرانيًا فقال يا أمير المؤمنين أعدنى على « المغيرة بن شعبة » فإن علىَّ خراجًا كثيرًا قال وكم خراجك ، قال درهمين كل يوم قال وإيش صناعتك ، قال نجار نقاش حداد . قال فما أرى خراجك بكثير على ما تصنع من الأعمال قد بلغنى أنك تقول لو أردت أن أعمل رحى تطحن بالريح فعلت ، قال نعم ، قال فاعمل لى رحى قال لئن سلمت لأعملن لك رحى يتحدث بها المشرق والمغرب ثم انصرف عنه فقال عمر لقد توعدنى العبد آنفًا .. ثم جاء أبو لؤلؤة فدخل المسجد وطعن عمر رضى الله عنه بالخنجر ست طعنات ، وكان ذلك سنة ٢٣هـ آخر ذى الحجة(١) . فقتل عمر رضى الله عنه من أحد الأعاجم من النصارى يعكس وجود مشكلة تكامل قومى تواجهها الدولة الإسلامية من جراء الفتوحات الواسعة . وأن هذه المشكلة تركت آثارها على الأمن القومى للمجتمع المسلم إلى حد أنها طالت حياة أمير المؤمنين وخليفتهم ، ولئن حاول عمر تقليل الآثار الناتجة عن تحويل أهل البلاد المفتوحة إلى أرقاء ، ونسائهم إلى سبايا باجتهاده لأهل هذه البلاد بجعلهم ذمة إلا أن أعدادًا وفيرة قد ملكها المسلمون فصاروا رقيقًا ، ثم دخلوا الإسلام فأعتقوا وصاروا موالى - كما صارت الإماء أحيانًا أمهات أولاد . أو إماء . وأصبح المجتمع الإسلامى فى حالة تحول هائلة يمكن وصفها بدقة واختصار فى :

(١) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، م. س. ذ ، ص٢٦٣ - ٢٦٤ .

وجود فجوة هائلة بين قدرات الدولة الإسلامية على تطوير آليات لضبط تحول البلدان المفتوحة إلى حكم الدولة الإسلامية وبين سرعة وعمق هذا التحول صحيح كانت هناك آليات لدمج هذه البلدان فى الجسد الاجتماعى والسياسى الإسلامى لكنها لم تكن قادرة على مواجهة السرعة التى تم بها الفتح الإسلامى ، وبالتالى وجدت مشكلة أمن قومى كان مقتل عمر بن الخطاب[1] مؤشراً عليها . وفى العقد الفريد أن معاوية قال : إنى رأيت هذه الحمراء (الموالى من الفرس) قد كثرت وكأنى أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان . فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق .. ثم عدل عن ذلك .. » أى أن معاوية يشعر بخطر الوجود الفارسى على العرب لقِلَّتهِم وكثرة العجم وأن هذا الخطر قد يتمثل فى قفزهم على السلطة . وبالتالى فستواجه الدولة الإسلامية مشكلة قومية تتمثل فى انقسام على أساس العرب / الموالى . ثم مقتل عثمان (رضى الله عنه) : وقد خرج عليه جماعة من مصر ، والكوفة . والبصرة حتى حاصروه فى بيته فى المدينة وقتلوه ، وكان قتلهم له بشبهة ثارت عندهم فيما يتعلق بتوليته أقاربه من بنى أمية وبإيثارة أقاربه هؤلاء عن الناس فى توزيع الفىء وبمتابعة مقتل عثمان نجد أنه يشير إلى مجموعة من المشاكل التى واجهت الدولة الإسلامية فى هذه الفترة[2] أهمها .

مشكلة عدم توازن بين القدرة الاتصالية للدولة وبين كثافة ما يجرى فيها من أحداث تحتاج إلى ضبط القدرة الاتصالية للدولة الإسلامية من حيث تتبع الأخبار فى البلدان أو من حيث القدرة على ضبط الأحداث ، مما يعنى وجود فجوة بين أدوات الدولة فى الضبط وبين التحول الكيفى الذى أحدثته الفتوح فى بنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ومشكلة عدم توازن فيما يتعلق بالعلاقة بين الداخل والخارج ففى حالة تحول كيفى هائل لأمة ولدولة عملها

(١) محمد الطبيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى (القاهرة : دار النيل للطباعة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م) .

(٢) عن مقتل عثمان راجع مثلاً : الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، م. س. ذ ، ص٣٧١ ، ٤٢٥ فى أحداث سنة ٣٥هـ .

الرئيسى هو الجهاد لمدة بلغت الخمس والثلاثين سنة فإن تباطوء هذه الحركة عما كانت عليه فى عهد عمر وأبى بكر قد أدى إلى تفجر بعض طاقات الأمة بداخلها بعد أن كانت هذه الطاقات موجهة إلى الخارج فى حركة الفتح والجهاد ، أحد الأشياء المثيرة أن جماعة ممن قاموا بالثورة على عثمان كانوا من شجعان المحاربين فى حركات الفتوح ، وبالتالى يمكن تصور ما حدث بالعلاقة بين العسكريين والمجتمع المدنى فحين يستقر عسكريون فى مجتمع مدنى يشاركون فى توجيه شئونه فإنهم يتناولونها بوجهة نظر عسكرية فيها حدة لا تتفق والاجتماع العربى الإسلامى كما لا تتفق مع الطبيعة التوافقية والتصالحية التى تقوم على أساسها إدارة المجتمع المدنى . ثم مشكلة عدم توازن فيما يتعلق بالانتقال من حكم عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى حكم عثمان بن عفان حيث كان عمر بن الخطاب متشدداً فى الأخذ بنفسه وبالناس أيضًا ولكن عثمان بن عفان تساهل معهم مما زاد من جرأتهم عليه. ويمكن أن نضيف إلى عدم التوازن فى اتصال السلطة عدم التوازن فى انتقال المجتمع نفسه من حالة البساطة إلى حالة الترف والتركيب[1] .

وأخيراً وجود شخصية يهودية هى شخصية (عبد الله بن سبأ) أثارت هؤلاء الذين حنقوا على عثمان وحقدوا عليه ممارسة سلطته الجزائية عليهم فى أعمال اقترفوها أو حنقوا عليه حرمانهم من تولى بعض الأعمال[2] . وهذه الشخصية اليهودية أسلمت وتبنت عقائد منحرفة مثل القول برجعة محمد ﷺ ، والقول بوصاية على والغلو فيه . وهذا يعنى وجود حالة من حالات التهديد للتكامل

(١) فقد أخبر النبى ﷺ أنه لا يخاف على أمته الفقر وإنما يخاف بسط الدنيا وتنافسها وفى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال ﷺ « إذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم . أى قوم أنتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف . نكون كما أمرنا الله عز وجل فقال ﷺ تنافسون ثم تحاسدون وتدابرون ثم تنطلقون إلى مساكن المهاجرين فتحملوا بعضهم على رقاب بعض » وراجع ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم فى تفسير « الاستمتاع بالخلاق » ، م.س. ذ ، ص٢٨ - ٣١ .

(٢) ابن العربى ، العواصم من القواصم ، م.س.ذ ، ص٧٦ وما بعدها .

الاجتماعى والسياسى للدولة الإسلامية حيث سنجد انقسامًا جديدًا تواجهه الدولة وهو الانقسام على أساس الأمة / الأقلية المنتسبة إلى الإسلام وليست منه ، وتجربة قتل عثمان (رضى الله عنه) ستؤدى إلى تعاظم مشكلة الأمن فى الدولة الإسلامية من ناحية ، وبداية تكون المفهوم العصبوى للدولة الإسلامية وبداية تمركز السلطة فى مواجهة الأقاليم الأخرى ، ثم ما هو أخطر من كل ذلك فتح باب الانقسام بين المسلمين بعضهم بعضًا .

ويأتى مقتل على (رضى الله عنه) الخليفة الرابع[1] : عام ٤٠هـ على يد ابن ملجم ثأرًا للخوارج الذين قتلهم فى معركة النهروان ، وهنا نواجه خروج فرقة الخوارج على علّى بن أبى طالب لقبوله التحكيم بينه وبين جيوش الشام .

وقامت دعوة هذه المارقة على أنه لا حكم إلا الله[2] . وفى فترة خلافة على جرى قتال داخل الأمة ذاتها كما حدث فى موقعة الجمل ، كما امتنع أهل الشام على البيعة لعلىٍّ بن أبى طالب ولم يدخلوا فى طاعته . وهذا يعكس أن التكامل السياسى والاجتماعى للأمة لم يكن قد تكامل بشكل متين لما ذكرت من أن حركة التحول الكيفى التى واجهتها الأمة كأثر من سرعة الفتوحات لم تواكبها وسائل وآليات تمكن من تحقيق هذا التحول بشكل سلمى ، وبالتالى فقد واجهت الدولة الإسلامية انقسامًا جديدًا الأمة / فرقة منها وداخلة فيها . وفى معالجتنا للممارسة السياسية للدولة الإسلامية[3] بعد فترة الخلفاء الراشدين (تطبيقات الخلفاء) نقسمها إلى ثلاثة أقسام :

---

(١) عن قتل على بن أبى طالب رضى الله عنه راجع مثلاً : ابن الأثير الكامل ، ج٣ ، ص١٩٥ ، وأيضًا الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، ج ، ص٤ ، ص١١٠ - ١١١ .

(٢) عن الخوارج يراجع على سبيل المثال : الشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ص١١٤ ، ص١٣٨ وعبد القاهر البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٥٤ - ٨٩ ، وأحمد أمين - فجر الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط١٤ ، ١٩٨٦) ، ص٢٥٦ - ٢٦٤ .

(٣) يفضل المؤلف استخدام الدول الإسلامية لأن كل مرحلة تاريخية كان لها خصوصية تجعلها وحدة قائمة بذاتها رغم وجود استمرارية تاريخية فى الأطر المرجعية الحاكمة للممارسة .

القسم الأول : الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالى والقبائل .

القسم الثانى : الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة .

القسم الثالث : الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه غير المسلمين .

أولاً : الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالى والقبائل :

ويقصد بهؤلاء المسلمين الذين دخلوا الإسلام والتزموه دينًا لكن جرى تمييز تجاههم لمفارقتهم الجماعة المسيطرة (الحاكمة) بصفة من الصفات فى الجنس ، أو المذهب الدينى .

١ - الدولة الأموية والموالى(١) :

كانت الدولة الأموية ذات صبغة عربية أى تفضل العرب على غيرهم من الموالى المسلمين . مخالفة بذلك ما كان عليه الأمر فى عهد النبى ﷺ والخلفاء ومن بعده . فالإسلام لا يفرق بين عربى ، وغير عربى ، ولا أسود وأبيض ويقول ﷺ : **« كلكم لآدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى »** . ولما دوّن عمر الدواوين وفرض للناس أعطياتهم على أساس الفضل والسابقة فى الإسلام والجهاد وضع الموالى فى موضعهم بلا تفرقة فقدمهم على غيرهم من العرب الذين لا يحوزون فضيلتهم ففرض لأهل بدر عربهم ومواليهم فى خمسة آلاف خمسة آلاف وقال : لأفضلنهم على من سواهم . وقال كان فيهم خمسة من العجم منهم بلال ، وتميم الدارى .. وعم بفريضته كل صريح وحليف ومولى شهد بدرا فلم يفضل أحداً على أحد . وقد فضل عمر « أسامة بن زيد » وهو مولى على ابنه عبدالله بن عمر .

(١) يشير لفظ الموالى إلى أنه مسلم ويخصه الشرع بمعنيين هما مولى العتاقة - المُعْتَق ، والثانى يسمى مولى الموالاة وقد أثر عنه ﷺ « مولى القوم منهم وحليفهم منهم » وهذه الصورة الثانية هى التى يأتى فيها رجل غير عربى لعربى فيقول له « أنت مولاى ترثنى إذا مت وتعقل عنى إذا جنيت فيقول له قبلت » . والباحثون فى التاريخ الإسلامى يقصدون بالموالى كل من أسلم من غير العرب . راجع مثلاً محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م. س. ذ ، ص١٥٠.

ولما قدم قوم على عامل لعمر فأعطى العرب منهم وترك الموالى فكتب إليه عمر : أما بعد ، فيحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم . والسلام[١]. وفرض عمر عن أسلم من دهاقين القرى (رؤساء القرى) فى السواد[٢] .

كما كتب عمر إلى أمراء الأجناد « ومن اعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم لهم مالهم وعليهم ماعليهم وإن احبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلهم أسوتهم فى العطاء » . وكان عمر يقول لأبى بكر « أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا » وكان سلمان يقول « أنا ابن الإسلام »[٣] .

وكان مقتل عمر نهاية فصل مجيد فى حياة الموالى نعموا فيه بالمساواه والعدالة . وكان علىٌّ يسوى بين الموالى وغيرهم حتيث ذهب ابن أبى الحديد إلى أن كثيرا من العرب قعدوا عن نصرة على بن أبى طالب لأنه كان لا يفضل شريفاً على مشروف ولا عربى على أعجمى[٤] . أى أن الطبيعة العربية التى تميل إلى الاعتداد بذاتها وترى لنفسها فضلاً على غيرها قد بدأت فى البزوغ مرة ثانية بعد أن كانت الممارسة النبوية والراشدة قد وارتها ولكن إلى حين . وقد ظهر التمييز تجاه الموالى على المستوى الاجتماعى فنجد العرب يتحرجون من زواج الموالى بنساء العرب إلى حد أن هذا التمييز أخذ طابعًا قانونيًا يقوم ولاة الدولة بمراقبته ومنعه فقد زوج أعراب بنى سليم أحد الموالى فوشّى بهم محمد بن بشير الخارجى إلى الوالى (ممثل الدولة) ففرق الوالى بينها وضرب المولى مئتى سوط وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه ، وقال محمد بن بشير :

فأى الحق أنصف للموالى   من إصهار العبيد إلى العبيد

---

(١) ابن سلام ، الأموال ، م. س. ذ ، ص٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢) أسماؤهم مثبتة فى البلاذرى ، ص٤٤٤ مما يؤكد أن الدهاقين أسلموا فرارًا من الجزية .

(٣) ابن سلام ، الأموال ، ص٢٩٩ ، والبلاذرى ، ص٤٤٣ .

(٤) وقد قال له الأشعث بن قيس يا أمير المؤمنين (على) غلبتنا هذه الحمراء - على قربك . راجع محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م.س. ذ. ص ٢٦ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جـ١ م. س. ذ. ص ٢٣ - ٢٤ .

وقد قال الشعراء قصائد يهجون القبائل العربية التى قبلت تزويج الموالى .

ويرجع بعض الباحثين ظهور مبدأ الكفاءة فى الزواج إلى الدولة الأموية التى كانت ترى أن الكفاءة هى المساواة فى الأصل العرقى[١] .وبدلاً من قول النبى ﷺ : «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه» . صارت المساراة فى الأصل العربى ورفض تزويج غير العرب .

ويذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان أحد خلفاء بنى أميّة قال :

ألم أنهكم أن تحملوا هجناءكم ... على خيلكم يوم الرهان فتدرك
وما يستوى المرآن هذا ابنُ حُرة ... وهذا ابن أخرى ظهرها متشرك

وقد جرى تقليد فى الحرب يذهب إلى حمل العرب على الخيل وجعل الموالى مترجلين أمامهم حتى لا يهربوا وقد صارت لفظة « الهجين » تشير إلى نوع من الوضاعة الاجتماعية حيث يكون الولد الذى جاء من أمَة أدنى فى المرتبة الاجتماعية من الولد الذى جاء من عربية . ورغم تَشَدُّد العرب (الدولة الأموية) فى تزويج الموالى من العربيات إلاّ أنهم كانوا أقل تشدداً فى زواج العربى من الأمَة فانتج ذلك أولاداً أطلق عليهم لفظ الهجين[٢] . وتشير المصادر إلى أن أعرابيًا ذهب إلى « سوار ابن عبد الله » القاضى فقال إن أبى مات وتركنى وأخًا لى وهجينًا لنا .. فقال المال بينكم يقسّم أثلاثًا إن لم يكن وارث غيركم وظل يكرر الأعرابى عليه القضية وهو يجيبه بجوابه نفسه فقال له الأعرابى « تعلم أنك قليل الخالات بالدهناء » . وكانت قبيلة متشددة فى عدم تزويج الموالى[٣] . وقد أدى ذلك إلى أن يدعى الموالى أنساباً عربية ومن ذلك أبو مسلم الخراسانى ذاته .

كما كانت الدولة الأموية لا تولّى أحدًا من أبناء الإماء الخلافة . حتى قل أبناء العربيات فاضطروا فى نهايتها إلى تولية أبناء الإماء . وهذا يشير إلى انتشار ظاهرة التوسع فى الزواج من الإماء أو التسرى بهن فيصبحن أمهات أولاد .

(١) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م.س.ذ . ص ٣٦ - ٤٢ .

(٢) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م.س.ذ . ص ٤٥ وأيضًا أحمد أمين . ضحى الإسلام ، م.س.ذ. ص ٢٦ .

(٣) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م.س.ذ . ص٤٥ .

وكان المزاج العربى كله ضد الموالى حتى أعداء الدولة الأموية فهناك أخبار عن أن المختار بن عبيد الله الثقفى أمر قائده إبراهيم بن الأشتر « يوم خازر » بجعل الموالى فى مقدمة الجيش فقال له « إن عامة جندك هؤلاء الحمراء وإن الحرب وإن أضرستهم هربوا فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أمامهم »[١] . واستعظم العرب أعداء الدولة الأموية أن يجعل المختار للموالى نصيبًا من الفئ فقالوا له عمدت إلى موالينا وهم فئ أعتقنا رقابهم رجاء الثواب والذكر فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاء فى فيئنا[٢] . وقد جرى التمييز بين الموالى والعرب فى العطاء فكان يعطى للعرب ولا يعطى للموالى حتى قيل إن عشرين ألفًا من موالى خراسان كانوا يغزون من غير عطاء فى عهد عمر بن عبد العزيز فلما علم ذلك حَسّن حالهم وقد أورد ابن الأثير أن الجرّاح بن عبد الله الحكمى أورد إلى عمر بن عبد العزيز وفدًا من ثلاثة رجال اثنان عرب ومولى فتكلم العربيان ولم يتكلم المولى فقال له عمر ما أنت من الوفد ؟ قال بلى فمَا يمنعك من الكلام ؟ ، فقال : يا أمير المؤمنين عشرون ألفًا من الموالى يغزون بلا عطاء ولا رزق ومثلهم قد أسلموا من الذمة يؤخذون بالخراج فأميرنا عصبى جاف يقوم على منبرنا فيقول أتيتكم خفيا وأنا اليوم عصبى والله لرجل من قومى أحب إلى من مئة من غيرهم(٣) . كما عومل البربر بعد إسلامهم معاملة من لم يُسْلِمْ إذ أراد يزيد بن أبى مسلم « عامل يزيد بن عبد الملك » أن يسير فى البربر مسيرة الحَجّاج فى أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار ، إذ ردهم إلى قراهم وضرب عليهم الجزية وقد أدى ذلك إلى اجتماع البربر على قتله فقتلوه وولوا على أنفسهم محمد بن يزيد مولى الأنصار وكتبوا إلى يزيد بن عبد الملك إنّا لم نخلع يدًا من طاعة ولكن يزيد بن أبى مسلم « سامنا ما لا يرضاه الله والمسلمون فقتلناه »[٤] . وفى ولاية عبيد الله بن الحبحاب سنة ١٢٣هـ أساء السيرة عامله وأراد أن يخمس مسلمى البربر وزعم أنهم فئ للمسلمين

(١ ، ٢) المرجع السابق ، ص ٤٠ وأحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص ٢٤ .

(٣) ابن الأثير ، الكامل ، جـ ٤ ، ص ١٥٨ .

(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، وأخبارها ، م. س. ذ ، ص ٢١٤ وأيضًا ابن الأثير ، الكامل ، جـ٤ ص ١٨٢ .

وذلك شيء لم يرتكبه أحد قبله مما أدى إلى أن يَنقُض البربر صُلحهم مع ابن الحبحاب وتداعت عليه بأسرها مسلمها وكافرها وعظم البلاء . وقُدِّم من طنجة عليهم ميسرة الخارجي الصفرى ، وهزم جيوش الدولة الأموية وخاطبوا ميسرة بأمير المؤمنين . ثم قتل البربر ميسرة وأمَّروا عليهم « خالد بن حميد الزناتى » وقاتلوا العرب حتى هزموهم فصبر لهم العرب أنفة أن يهزمهم البربر فقُتِل حماة العرب كما يقول ابن الأثير فسُمِّيَت غزوة الأشراف ، وبلغ الخبر الأندلس فثار من فيه من البربر حتى انتفضت البلاد ومرج أمر الناس . ولما بلغ ذلك هشام بن عبد الملك الخليفة قال « لأغضبن للعرب غَضْبة وأسيِّر جيشًا يكون أولهم عندهم وآخرهم عندى » . لكن البربر هزموا الجيش الذى سيَّره هشام فظهر بالمغرب رجل يقال له « عكاشة بن أيوب الفزارى » وهو خارجى صفرى - وهزم العرب ثم هزموه لكنه عاد سنة ١٢٤هـ فى جمع عظيم من البربر وقد أعانه خارجى آخر اسمه « عبد الواحد بن يزيد الهوارى » وقد هزموا العرب وسار عبد الواحد إلى القيروان حتى صار على ثلاثة أميال منها ومعه ٣٠٠,٠٠٠ مقاتل ودارت معركة حامية هددت الوجود العربى فى القيروان وهزم فيها البربرُ الخوارج . ويذكر أن عدد الذين قتلوا فى هذه المعركة ١٨٠,٠٠٠ . وكان الليث بن سعد يقول ما غزوة إلى الآن أشد بعد غزوة بدر من غزوة العرب بالأصنام(١) .

فالعرض السابق يشير إلى عدة حقائق :

(أ) التمييز العربى نتيجة عودة العصبية العربية ضد غيرهم من المسلمين سواء أكانوا من خراسان ، أو البربر ولم يكن هذا سلوكًا أمويًا فقط بل كان مزاجًا عربيًا عامًا . وقد ترك هذا التمييز آثاره على المستوى الاجتماعى والسياسى فامتنع العرب من تزويج بناتهم من الموالى كما امتنعوا عن مساواة الموالى بالعرب فى العطاء على مستوى الممارسة السياسية للدولة بل وصل الأمر إلى حد معاملتهم كالكفار واعتبارهم فيئًا للعرب بضرب الخراج والجزية علي المسلمين منهم ، وهذا يعنى أن الدولة ومن خلال مؤسساتها السياسية قد تحيزت للجنس العربى ضد الموالى ، مما

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، ص ٢١٨ ، وابن الأثير ، الكامل ، جـ ٤ . ص ٢٢٤ .

أفقدها شرعيتها . لكنها حولت الدولة من دولة إسلامية « للمسلمين جميعًا » إلى دولة عربية « للعرب فقط » .

(ب) أدى ذلك إلى أن ينبذ الموالى ولاءهم للدولة وأن يقوموا بحركات سياسية ضدها كما حدث بالنسبة للبربر الذين ثاروا ضد الدولة سنة ١٢٣هـ أو أن يقوم الموالى بمشايعة مذاهب خوارجية . وليس شرطًا أن يكونوا معتقدين لمذهب الخوارج لكنهم وجدوا الحركة الخوارجية إطارًا منظمًا للعمل ضد الدولة فانخرطوا فيه ، وبالتالى يمكن تفسير انتشار المذهب الخوارجى بين البربر لا بسبب الطبيعة البربرية وإنما بسبب ممارسة الدولة الأموية من ظلم اجتماعى وسياسى تمييزى ضدهم . كما انخرط موالى الشرق فى الحركات السياسية التى أعلنت مشاقتها للدولة الأموية فمعظم عسكر « المختار بن أبى عبيد » كانوا من الحمراء[1] « الموالى » فالدينورى فى « الأخبار الطوال » يقول كان أكثر من استجاب للمختار « همدان »[2] وكثير من أبناء العجم الذين كانوا بالكوفة وكانوا يسمون « الحمراء » وكان منهم زهاء عشرين ألفًا بالكوفة وحين أرسل المختار قائدهم إبراهيم الأشتر لقتال عبد الملك بن مروان انتخب له عشرين ألفًا جلهم من أبناء فارس[3] . كما انخرط الموالى فى خروج عبد الرحمن الأشعث ضد الحجاج بن يوسف ويذكر أن عدد الموالى في موقعة دير الجماجم كان مئة ألف[4] . ولم ينخرط الموالى الذين عوملوا معاملة تمييزية فى حركات سياسية أثرت على الاستقرار السياسى للدولة فقط وإنما انخرطوا فى حركات فكرية هدامة أثرت على هوية الدولة فاتبع أكثر الموالى الدعاوى الحلولية ، الباطنية والشعوبية وقد تركت هذه الحركات الفكرية أيضًا آثارًا مدمرة على نسق التفكير والمعرفة الإسلامية[5] .

(١) فى معنى الحمراء ، راجع البلاذرى ، فتوح البلدان ، م.س. ذ ص ٢٧٩ .

(٢) لمعلومات عن قبيلة همدان راجع : عبد الله خورشيد البرى ، القبائل العربية فى مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، (القاهرة : دار الكتاب العربى ١٩٦٧) ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى ، م.س. ذ ص ١١٠ ، ص ١١٣ .

(٤) ابن الأثير ، الكامل ، جـ٤ ص ٢٢٤ .

(٥) نفس المرجع - راجع الجزء الأول من الدراسة .

(جـ) إن انخراط الدولة الأموية في صراع مع الخارجين عليها بسبب عصبيتها العربية قد استنفد جزءًا كبيرًا من طاقتها وحال بينها وبين الاستمرار فى عملية الفتوحات الخارجية ولو نظرنا لأرقام القتلى من البربر فى معركة «القيروان» الفاصلة . أو أعداد الذين قاتلوا العرب من البربر لكان ذلك مؤشرًا قويًا على تأكيد الاستنتاج السابق ، فجيش عبد الواحد الخارجى كان يبلغ ٣٠٠,٠٠٠ مقاتل وعدد القتلى ١٨٠,٠٠٠[1] . وجيش ضخم كهذا يزيد على الربع مليون يمثل قوة انتحارية عسكرية تضعف كيان الدولة وتحول دون استمرارها فى القيام بأهدافها الشرعية .

(د) غير أن القارئ للتاريخ الرسلامى سوف يلحظ أن الموالى أيضًا كان لهم دورهم السياسي والعلمى فى الدولة الأموية . فقد قاموا بأعمال الفتوحات الواسعة كقادة جيوش ، كما قاموا بأعمال التنظيم الإدارى كالقيام على أمر الدواوين وتعريبها ، ثم كعلماء بزوا العرب فى ذلك إلى حد أن صار العلم مجالهم وحدهم لا يكاد يشاركهم فيه عربى . وبالتالى يمكن القول أن الموالى كانوا على ثلاث طبقات .

الطبقة الأولى : موالى للعرب إما أُعتقوا أو عقدوا حلفًا مع بعض القبائل العربية ذات النفوذ السياسى - أى تنتمى إلى قاعدة العصبية التى قامت عليها الدولة الأموية . وهؤلاء كانوا ردئًا للدولة فى القيام بكثير من الأعمال ويحدثنا الجهشيارى فى كتابه الوزراء والكتاب أن « سرجون بن منصور » الرومى كان يكتب لمعاوية على ديوان الخوارج . ويكتب لزياد مرداس مولاه ، على الخراج زاذان فروخ وكان ذلك فى أيام معاوية بن يزيد بن معاوية . ويكتب على الديوان « سرجون بن منصور » النصرانى - أى غير المسلم . ويكتب لعبد الملك على ديوان الرسائل « أبو الزعيزعة » مولاه ، وعلى ديوان الخاتم للوليد بن عبد الملك شعيب لصابى مولاه ، ويكتب له على المستغلات بدمشق يفيع بن ذؤيب مولاه[1] .. وكان يكتب «ليزيد

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى ، الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، القاهرة : مطبعة الحلبى (١٣٠٧هـ - ١٩٣٨م) ص ٤٩، ص ٥١، ص ٥٧، ص ٣٨، ص٤٣، ص ٦٨ ، ص ٦٩ ، ص ٦٠ .

ابن المهلب » لمغير بن أبى قرة مولى سدوس . وولى سليمان بن عبد الملك رجلاً من موالى معاوية يقال له أسامة بن زيد التنوخى وهذا قد ولى مصر . وولى محمد بن يزيد ، مولى الأنصار أفريقية . ونقل صالح بن عبد الرحمن « الدواوين إلى العربية سنة ٧٨هـ » وكان عامة الكتاب فى العراق تلامذته ، و « يزيد بن أبى مسلم » مولى لثقيف وأخ للحجاج من الرضاعة وتقلد له ديوان الرسائل واستخلف على خراج العراق . وكتب « للوليد بن يزيد بن عبد الملك » على ديوان الرسائل سالم مولى سعيد بن عبد الملك ثم كتب له ابنه « عبد الله » وهو مولى أيضًا . وكان على خاتمه «بيهس بن زميل » وهو مولى . وتولى له ديوان الخاتم « عمرو بن الحارث مولى بنى جمح ، ويتقلد الخاتم الكبير مولاه قطن » وقطن هذا هو الذى أشار على الوليد بتولية إبراهيم الذى كان مكروهًا من أهل حمص فلم يبايعوه وبايعوا « مروان بن محمد » . وكان يكتب « لمروان بن محمد » عبد الحميد بن يحيى الكاتب وهو مولى العلاء بن وهب العامرى . وكان من كتاب هشام بن عبد الملك تاذرى بن أسطين النصرانى وقلده ديوان حمص . وكان « حسان النبطى » فى ديوان العراق وهو ذمى «نصرانى» فأسلم وكتب لسعيد بن عمرو الجرنى على خراسان(٢) .وكان كبار الفاتحين المسلمين « طارق بن زياد » وهو مولى من البربر وكان عامة جيشه الذى فتح الأندلس من الموالى . ولم يكن الموالى مجرد موظفين ولكن كان لهم دور سياسى كبير في توجيه الأمور بما فى ذلك تولية الخلفاء والعهد إليهم ، ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات كتاب التاريخ من وجود دور للموالى فى الأعمال السياسية أو القتالية أو الإدارية . وبالتالى فإن هؤلاء الموالى كانوا جزءًا حقيقيًا من الطبقة الحاكمة بلا فرق بينهم وبين مواليهم . فكل طبقة حاكمة تنحى منحى عصبويًا فإنها تكون بحاجة إلى توسيع قاعدة عصبيتها ليقوموا على الأعمال الهائلة والممتدة المنوطة بالدولة . وكان الموالى هم الطبقة التى اصطنعتها الدولة الأموية لتواجه المهام التى ينبغى للدولة أن تؤديها خاصة وأن الموالى كانت لديهم قدرة كبيرة فى

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى ، الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، (القاهرة – الحلبى – ١٣٠٧هـ – ١٩٣٨م) ، ص ٢٤ ، ص ٣٢ ، ص ٣٥ ، ص ٤٧ .

(٢) الجهشيارى ، الوزراء والكتاب ، م. س. ذ. ص٤٩ ، ص٥٧ ، ص٣٨ ، ص٤٣ ، ص٦٨ ، ص٦٩ ، ص٦٠ .

الأعمال الإدارية والسياسية والقتالية . لكن الذين اصطفتهم الدولة من الموالى لتوسيع قاعدة النخبة الحاكمة كانوا جزءًا ضئيلاً من فيضان الموالى الذى دخل الإسلام . وبالتالى فهؤلاء الطبقة من الموالى كانوا قليلين لو قورنوا بالأعداد الهائلة للموالى التى دخلت الإسلام والتى مثلت عبئًا على الدولة الأموية .

الطبقة الثانية من الموالى : وهم العلماء الذين انخرطوا فى طلب العلم واستطاعوا أن يحفظوا للأمة الإسلامية تراثها الفقهى والأدبى والحديثى وكل فروع العلم . ففى المدينة على سبيل المثال كان سادة العلماء فيها : « سلمان بن يسّار » مولى ميمونة بنت الحارث – ت ١٠٣هـ ، ونافع مولى عمر من كبار التابعين وكان ديلميًا وربيعة الرأى وهو شيخ الإمام مالك . **وفى مكة** : « مجاهد بن جبر » مولى قيس المخزومى – ت – ١٠٢هـ ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن أبى رباح . **وفى البصرة** : الحسن البصرى : وأبوه مولى زيد بن ثابت وقال عمرو بن العلاء ما رأيت أفصح من الحسن البصرى ومن الحجاج . **وفى الشام** : مكحول ت – ١١٨هـ . **وفى مصر** : يزيد بن حبيب (بربرى) وهو شيخ الليث بن سعد حتى قيل إنه أول من أظهر العلم بمصر ، ومسائل الحلال والحرام وقبله كانوا يتحدثون في الترغيب والملاحم والفتن(١) . وقد تنبه ابن خلدون إلى ظاهرة تغلب العجم على العلم فأشار إليها فى المقدمة وذكر السبب الذى لأجله بلغ الموالى فى العلوم وهو صيرورة العلم صناعة تحتاج إلى ملكة محتاجة إلى التعظيم فارتبطت بالحضر . والعرب أبعد الناس عن الصنائع والحضر ، إذ يسكن الحضر العجم والموالى ومن هم تبع لهم فى الحضارة وأحوالها(٢) . ويمكن القول أن تقسيمًا وظيفيًا قد حدث فى المجتمع الأموى بحيث يستقل العرب بأعمال الحكم والسياسة بينما يستقل الموالى بطلب العلم كجزء من إحداث التوازن فى الدولة .

---

(١) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى . م. س. ذ. ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، م. س. ذ ، ص٥٤٣ وأيضًا : أحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) – جـ١ ، ص١٩٩ – ٢٠٠ وهو يرى أن ابن خلدون قد غالى غلوًا كبيرًا فى دور العجم فى انتحال العلوم ويخس العرب نصيبهم وأورد أمثلة لنبوغ العربى فى العلم كالشافعى وغيره أيضًا أحمد أمين ، فجر الإسلام ، (القاهرة – النهضة المصرية – ط١٤ – ١٩٨٦) ، ص١٥٣ .

الطبقة الثالثة من الموالى : وهؤلاء هم عامة الموالى ويعتقد المؤلف أن هؤلاء تحولوا إلى الإسلام بدون أن يعقدوا مع إحدى القبائل العربية عقد موالاة فبقى ولاؤهم للأمة كلها ، اى ينتسبون للأمة دون أن يكون هناك مؤسسة اجتماعية يمكن أن تحميهم أو تهيئ لهم الارتقاء فى المؤسسات السياسية - كما قد يكون هؤلاء موالى لبعض القوى الاجتماعية التى تتحيز الدولة ضدها . كأن يكونوا موالى القيسية بينما قاعدة الدولة العصبوية تعتمد على اليمانية . وهنا فإن الموالى يعاملون كما تعاملهم قبائلهم ، لكن الذى يرجحه الباحث عامة الموالى الذين كانوا وقودًا للحركات السياسية ضد الدولة ، وللحركات الفكرية ضد هوية الأمة ، كانوا من الموالى الذين لا توجد لهم قاعدة اجتماعية . والانتماء للإسلام فى دولة صار انتماؤها للعرب . وبينما نعم العلماء بالاحترام فإن الطبقة الأولى من الموالى قد تعرضت لتقلبات السياسة بينما تعرضت الطبقة الأخيرة دائمًا للمعاملة التمييزية التى تصل إلى حد الامتهان وقد أدت العصبية العربية ضد الموالى إلى رد فعل لديهم يؤكد ذاتهم فى مواجهة تعصب العرب لبنى جنسهم . وقد بدأ تأكيد الفرس لذاتهم فى مواجهة العصبية العربية أثناء الدولة الأموية ذاتها « فإسماعيل بن يسار » تغنى عند هشام بن عبد الملك بتمجيد أصله الفارسى فقال :

أصلى كريم ومجدى لا يقاس به ... ولى لسان كحد السيف مسموم

.. حتى يقول

من مثل كسرى وسابور الجنود معًا ... والهرمزان لفَخْرٍ أو لتعظيم(١)

وقد اتبع الموالى فى خراسان الدعوة العباسية للتخلص من التمييز الاجتماعى والسياسى الذى مارسته ضدهم الدولة الأموية . وقد جاءت الدولة العباسية فنفت عنهم الاضطهاد العربى وفتحت لهم آفاق الارتقاء الاجتماعى فى كافة المجالات . لكن ذلك لم يغلق باب العصبية فى الدولة العباسية بل تطور الجدل بين الأجناس إلى ظهور الدعوة الشعوبية .

(١) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى . م. س. ذ. ص ٩٣ ، وأحمد الأمين ، ضحى الإسلام جـ١ ، ص ٣ .

٢ - الدولة الأموية والعصبية القبلية :

شهدت سنة ٦٤هـ أزمة انتقال سلطة فى الدولة الأموية . إذ توفى « يزيد بن معاوية » وخَلَفَه ابنه « معاوية بن يزيد » أربعين ليلة ثم لم يعهد بالولاية لأحد[١] . وكان عبد الله بن الزبير قد صعد نجمه حتى صار يملك الجزء الشرقى من العالم الإسلامى إلى حد أن « مروان بن الحكم » قد ذهب ليبايعه فمنعه من ذلك عبيد الله بن زياد[٢] . وكان القبائل العربية منقسمة فى تأييدها للأمويين أو لابن الزبير . وكانت القيسية تدعو لابن الزبير - أما الكلبية وهم اليمانية فكان بعضهم من بنى أمية وبعضهم من ابن الزبير لكنهم أى اليمنيون اجتمعوا على البيعة لمروان في مؤتمر الجابية سنة ٦٤هـ / ٦٨٣م مما أدى إلى تحرك قائد القيسية الضحاك بن فهر إلى مرج راهط ومعه ألف فارس يسانده والى حمص النعمان بن بشير ، وأهل قنسرين ، وأهل فلسطين أما مروان فاجتمع مع كلب ، وغسان ، والسكون ، والسكاسك ، وتقاتل الأمويين / اليمانية مع الزبيريين / القيسية عشرين ليلة . فقتل من قيس مقتلة لم يقتل مثلها في موطن قط[٣] . وقُتل الضحاك بن قيس ومعه ثمانون من أشراف الشام ، وعقب ذلك طاردت الدولة الأموية القيسية في عنف وقسوة فوقعت الحروب بين القيسية واليمانية (المضرية / الكلبية) في كل ولايات الدولة تقريبًا ، لكن أكثر المناطق التى عرفت الصراع بين القيسية واليمانية هى منطقة خراسان ففى سنة ١٠٦هـ وقع صراع بين مضر ، واليمن ، ولما ولى نصر بن سيار خراسان وهو من مضر ولّى على جميع المدن مضرية وعزل اليمنية فقال رجل من اليمانية ما رأيت عصبية مثل هذا . قال بلى التى كانت قبلها فلم يستعمل أربع سنين مضريا[٤] . وقد كانت توليته تعكس وجود التعبيرات العصبوية في الدولة وبلوغها مداها - فقد ذُكِر لهشام بن عبد الملك عدةٌ من المؤهلين لتولى منصب ولاية خراسان فكتبت له أسماء من القيسية كان آخرها « نصر بن سيار » لأنه قليل العشيرة بخراسان فقال هشام

(١) راجع أسباب ذلك فى : المسعودى - مروج الذهب جـ١ ، ص ٥٧ م. س. ذ.

(٢) راجع فى ذلك : المسعودى ، نفس المرجع ، ص٦٦ وأيضًا ، الكامل لابن الأثير، جـ٣ ، ص ٣٢٦ .

(٣) التفاصيل فى ابن الأثير الجزرى ، الكامل - جـ٣ ص ٣٢٦ - ٣٣٠ .

(٤) ابن الأثير ، الكامل ، جـ٤ ، ص ٢٣٩ .

كيف يقل من أنا عشيرته - كما أن تميمًا أكثر أهل خراسان[1] . وكما هو واضح فإن « نصر بن سيار » قد أعقب ولاة من اليمن فأدى ذلك إلى أن يحيف عليهم - كما تعصب أهل اليمن من قبل على المضرية - وهكذا كلما ولى وال من قيس تعصب لقومه وإذا ولى وال من اليمنية تعصب لقومه حتى فسدت العصبية العربية فى خراسان تمامًا . ويذكر المسعودى أن « عمير بن الحباب السلمى » - وكان من مضر - كاتب إبراهيم بن الأشتر قائد المختار على أنه سيُهزَم له أثناء معركة «الخازر» لينهزم بنى أميّة ثأرًا لقومهم من المضرية . وكان « عمير بن الحباب » على ميمنة جيش « عبيد الله بن زياد » فصاح أثناء المعركة : يالثارات قيس ، يا لمضر ، يالنزار فتزاحمت نزار من مضر وربيعة على من كان معهم فى جيشهم من أهل الشام من قحطان (اليمنية) وقُتل فى هذه المعركة « عبيد الله بن زياد » وهُزم الأمويون[2] .

ويمكن القول أنه بداية من « هشام بن عبد الملك » ١٠٥هـ حدث تحول سياسى جوهره تمثّل فى محاولة هشام استبدال النخبة اليمانية وإحلال القيسية محلها وذلك بتنحية الولاة والعمال الذين ينتمون للعصبية اليمانية وعلى رأسهم « خالد بن عبد الله القسرى » وأخوه « أسد بن عبد الله القسرى » وذلك لتعدى ولاة اليمن على أهل مُضر من العرب . فولى العراق « يوسف بن عمر الثقفى » وهو من مضر فقام بقتل خالد والتنكيل بعماله عصبية . مما أدى إلى أن تنبذ اليمانية ولاءها للدولة ، وتشير المصادر إلى ميلهم لدعوة زيد بن على بن الحسين وابنه يحيى ، وامتناعهم على الوليد بن يزيد[3] . ثم تحركهم لدفع يزيد بن الوليد لكى يستولى على الخلافة من ابن عمه الوليد ففعل وقتل الوليد - وتعد هذه أول حادثة قتل لخليفة أموى ولما

---

(١) راجع طريقة تولية نصر فى ابن الأثير ، الكامل ، المرجع السابق ص ٢٣٨ وأيضًا ، أحمد زكى صفوت جمهرة رسائل العرب ، العصر الأموى ، (القاهرة - الحلبى - ط١ - ١٩٣٧ - ١٩٥٦ - ١٣٥٦هـ) ، ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٢) المسعودى ، مروج الذهب ، جـ١ م. س. ذ. ص ٧٥ .

(٣) لأن يوسف بن عمر الثقفى قتل خالد بن عبد الله القسرى في عهده .

تولى يزيد بن الوليد سنة ١٢٦هـ استند إلى عصبية اليمانية وتتبع أهل مُضر وعمّالهم مما أدى إلى حدوث انقسام داخل البيت الأموى نفسه ، ثم انقسام بين النزارية (مضرية) واليمانية فى خراسان ، وفى الشام أيضًا وهى قاعدة الدولة الأموية . وذلك لأن مروان بن محمد آخر خليفة أموى دعا للوليد بن يزيد وهؤلاء قاعدتهم القيسية ، لكن اليمانية رأت أنها سيفتك بها إن هى أسلمت للمضرية فانتفض أهل حمص ، والغواطة ، وأهل فلسطين وخلع « سليمان بن هشام بن عبد الملك » مروان بن محمد[١] . ويبدأ الانقسام القبلى وكأنه المحرك لسلوك القوى السياسية فمن يعاضد مروان فلأنه يطلب بدم « الوليد بن يزيد » والمضرية أخواله « فأُمه قيسية من مُضر » ومن يقاتله يمنية تنتصر لمقتل « خالد بن عبد الله القسرى» الذى قتله الوليد بن يزيد وهكذا يلحظ المؤلف أن الدولة الأموية انتهت كما بدأت . فمحور وجودها من الناحية الفكرية والحركية هو الثأر لدم عثمان رضي الله عنه ممن قتله ، باعتبارهم أولياء دمه . وامتنع معاوية على عَلىٍّ بسبب ذلك؛ ، ثم قامت الدولة على أساس العصبية اليمانية التي توحدت لتولية مروان بن الحكم عام ٦٤هـ فى مؤتمر الجابية[٢] وكانت هذه العصبية هى الأساس الاجتماعى الذى قامت الدولة على أساسه ، وبينما كانت غالبية هذه العصبية فى الشام ، فإن خراسان فقد

---

(١) راجع التفصيلات المطولة لذلك فى كتب التاريخ على سبيل المثال : ابن الأثير ، الكامل ، جـ٤ من ص ٢٧ - ٢٩ .

(٢) عن مؤتمر الجابية راجع مثلاً : الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك ، جـ٤ ، ص ٤١١ - ٤١٢ . وكان أهل الشام منقسمين انقسامًا مركبًا ذا طبيعة سياسية فالقيسية هواها زبيرى ، واليمنية (كلب وغسان وغيرهما) هواها أموى ، وكانت القيسية مترددة فى حسم ولائها حتى سار شيخهم الضحاك بن قيس الفهرى ليبايع مروان في الجابية إلا أن جنوده قالوا له نحن زبيريون وقالوا له انت تسير إلى هذا الأعرابى من كلب تستخلف ابن اخيه فانسحب بجيشه مُعلنًا المخالفة حتي تقاتلوا معًا عند مرج راهط سنة ٦٥هـ وقتلت قيس مقتلة لم يقتل مثلها قط ، وأيضا ابن الأثير ، والكامل . جـ٣ ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ وكذلك ، ومن وجهة نظر مخالفة ، راجع : المسعودى ، مروج الذهب ، كتاب التحرير - جـ٢ م. س. ذ. ص ٦٦ - ٦٧ وهامش فى حسين مؤنس ، عالم الإسلام. م. س. ذ. ص ١٩٥ ويرجع إلى الانقسام العربى توقف ظاهرة استعراب الفرس .

تقاسمتها المضرية ، واليمنية . إلا أن اليمانية هى التى كانت لها السيطرة السياسية غالبًا . فأذلّت المضرية حتى جاء هشام بن عبد الملك فاستبدل المضرية باليمانية فعبًّرت المضرية عن كبتها السياسى برد الصاع صاعين من العصبية ضد اليمانية - حتى أدى ذلك إلى قتلها لرجل اليمانية الأشهر خالد بن عبدالله القسرى - قتله الوليد[1] بن يزيد بن عبد الملك . مما أدى إلى خروج يزيد بن الوليد بن عبد الملك عليه وقتله ، فانقسمت النخبة الأموية ذاتها إذ خرج مروان يطالب بدم الوليد وانحاز لمروان أولياء دم الوليد من البيت الأموى نفسه ومعهم المُضرية فهم أخواله وانحاز ضد الوليد اليمانية وعمالهم فى الشام وفى كل الدولة الرسلامية وانتهز أبو مسلم الخراسانى انقسام العرب إلى نزارية ويمانية فى خراسان فعمل على تعميق هذا الانقسام ومكاتبة رؤوسه ومثيره سرًا حى لم يعد للعرب أى وزن فى خراسان فبدأ أبو مسلم يعلن خروجه على الدولة الأموية ويصف الدينورى ذلك فيقول : « وانجفل الناس على أبى مسلم من هراة ، وبوشنج ، ومرو الروز ، والطالقان ، والصغانيان ، وطخارستان ، وكش ، وختلان ، ونسف فتوافوا جميعًا مسودي الثياب وأقبلوا فرسانًا وحمًّارة ، ورجاله يسوقونها ، ويزجرونها ويسمونها مروان ترغيما لمروان بن محمد وكانوا زهاء مئة ألف رجل[2] ، وقد انحازت الدولة اليمانية فى مرحلتها الأول فكان العطاء لليمانية دون القيسية حتى وقعت العصبية بين قيس واليمن بسبب ذلك فاضطر معاوية إلى أن يفرض العطاء لقيس[3] . كما انحازت فى توليةالعمال لليمانية - أى أن الدولة على المستوى الاموسسى قد انحازت ضد إحدى عصبيات

---

(١) قتل فى عهد الوليد وقاتله يوسف بن عمر الثقفى وهو مُضَرِىٌّ ، واسمه يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم بن أبى عقيل الثقفى ، ابن عم الحجاج بن يوسف الثقفى الظالم ، والمؤلف يعتمد فى التفصيلات السابقة بشكل أساسى على استقرائه لمصادر التاريخ الرسلامى التى تؤرخ للعصر الأموى .

(٢) محمد الطيب النجار ، الموالى فى العصر الأموى . م. س. ذ. ص ١٢٣ ، وعن تكتيكات أبى مسلم الخراسانى راجع مثلاً: ابن الأثير ، الكامل ، جـ٤ ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

(٣) الطيب النجار ، نفس المرجع ، ص ٣٠ .

المجتمع العربى - رغم أن الدولة الأموية عربية وقد أثر ذلك على سلوك القيسية فانحازوا إلى الحركات الخوارجية ضد الدولة الأموية . سواء أكان ذلك مع حركة المختار بن عبيد الله أو غيرها من الحركات . وقد أدت عصبوية الدولة إلى تمزق قاعدتها الاجتماعية التى يقوم عليها بناؤها السياسى . كما قادت إلى تفتت البيت الأموى نفسه ثم انهيار الدولة . ويمكن القول بعد هذا التقصى أن أحد أهم الأسباب التى قادت إلى تفجر الدولة الأموية - وانهيارها ولما تبلغ مرحلة الفتوة يرجع إلى عصبوية الدولة أولاً ضد الموالى ثم ضد قطاع من العرب أنفسهم ثم ضد قطاع من البيت الأموى نفسه .

ويلاحظ على الممارسة العصبوية للدولة الآتى :

(أ) لم يكن سلوك الدولة الأموية بالانغلاق على الجنس العربى فى مواجهة الموالى شكلاً صحيحًا من أشكال مواجهة الدولة العربية لتحول الكثيرين إلى الإسلام ، لأن العصبية ضد الموالى أضرت بالدولة فى أشكال كثيرة أهمها :

١ - أن السلوك العصبوى للدولة ضد فئة معينة من مواطنيها يفتح الباب لجعل السلوك العنصرى يمتد ليشمل فئات أخرى بحيث يصبح مبدأ أخلاقيًا يتفشى فى كل مناحى الحياة وهو ما يمكن تسميته « بتداعيات السلوك العصبوى » أى أن قصره على فئة لن يكون ممكنًا طالما أقرته الدولة .

٢ - أن الدولة فقدت ولاء الموالى الذى لم يكن ضد الدولة. وإنما أصبح ضدها لإصرارها على ممارسة التمييز السياسى ضدهم (وحالة البربر نموذج واضح لذلك) وكان يمكن للدولة أن تطور آليات جديدة لإدماج هؤلاء الموالى فى مؤسسات الدولة دون أن تصر على استبعادهم رغم أنهم مسلمين ، ولم تكن الدولة بحاجة إلا لتطبيق المبدأ الإسلامى في التعامل مع الموالى المسلمين . وإذا أثيرت شكوك تجاه بعضهم فقد كان يمكن للدولة أن تعتمد مبادئ الالتحاق على المستوى الاجتماعى من خلال فتح باب الزواج ، والاختلاط بين العرب والموالى ثم على المستوى السياسى الدينى بالسماح لهم بالإمامة فى الصلاة (لم تكن الدولة الأموية تسمح لغير العرب

بإمامة الناس فى الصلاة) ومساواتهم فى الفئ والعطاء بالمسلمين طالما أنهم يجاهدون معهم[1] . ثم القيام بالوظيفة العقيدية كما يجب بتعليمهم الدين الصحيح وضرب المثال الصحيح - قدر الإمكان - فى تمثيل الشرعية الإسلامية وذلك بعدم اعتبار الموالى فيئًا للمسلمين[2] أو عدم إسقاط الجزية عنهم شكًا في أنهم أسلموا تعوذا ، وهكذا عبر الموالى عن سخطهم بالخروج ضمن الحركات السياسية الخوارجية ضد الدولة الأموية - كما عبروا عن عنادهم الفكرى للدولة بتبنى المذاهب الباطنية والإلحادية والخوارجية أيضًا . وهكذا حين تعجز الدولة عن تجاوز عصبيتها لتصبح تعبيرًا عن عصبية الأمة كلها وخاصة لو كانت الأمة تعبيرًا عن منتهى التسامح فى قبول الانتماء إليها فكأنها تقضى على نفسها .

٣ - أن عصبية الدولة ضد أحد فروع الجنس العربى وهم القيسية قد أدى إلى مزيد من عصبوية الدولة وتضييق لقاعدة تأييدها الاجتماعى والسياسى . وقد أدى ذلك إلى مزيد من عدم الاستقرار السياسى إذ قامت حروب كبيرة بين القيسية واليمانية فى مرج راهط ٦٥هـ بداية الدولة وفى نهايتها بدءًا من الوليد بن يزيد ابن عبد الملك ١٢٦هـ مما أطمع القوى الخارجية فى الدولة كما أطمع القوى الداخلية المناوئة للدولة وخاصة الخوارج ففى أثناء الخلاف الأخير بين القيسية واليمانية فى عهد مروان بن محمد استطاع « الضحاك بن قيس الشيبانى » الاستيلاء على الكوفة ولما اجتمع عليه العرب « قيس ويمن » هزمهم جميعًا . وأثناء قتال العرب مع الخوارج ظهر ما يمكن تسميته « اقتصاديات التحالفات بين الأقليات

---

(١) فقد كان الذين حكموا شمال أفريقيا يعتبرون البربرفيئًا حتى كانوا يسبون النساء إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز فكتب فى اللواتيات (نسبة إلى قبيلة لواته) أنه من كان عنده لواتية فليخطبها إلى أبيها أو يردها إلى أهلها لأنها مسلمة ولا يجوز أن تؤخذ سبية . راجع البلاذرى، ص٢٢٧ ، وفى الفترات التى عرف البربر فيها الحكم العادل أسلموا جميعًا وذلك فى ولاية « إسماعيل ابن عبيد الله » الذى كان حسن السيرة فلم يبق فى ولايته يومئذ أحد من البربر إلا أسلم ، راجع ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص٢١٣ وأيضًا الكامل ، ج٤ ، ص٢٢٢.

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص٣٢٨ .

» حيث أشار « منصور بن جمهور » على « عبد الله بن عمر بن عبد العزيز » على ترك القتال مع الخوارج ويدع الخوارج تقاتل « مروان بن محمد » ، فإن ظفرت الخوارج لم يصبه ضرر وإن هزمت قاتل « مروان بن محمد » وهو مستريح ، فحين تكون هناك ثلاث قوى متخاصمة ومتناقضة ومصالحها متعارضة . فإن واحدة منها تؤجل الانخراط فى الصراع ثم تستثمر نتائج صراع الطرفين الآخرين . ولا يمكن أن نقلل من شأن ما مثله انضمام اليمانية إلى الدعوة العباسية من سرعة ظهورها ونجاحها وفى المقابل سرعة زوال الدولة الأموية التى كانت عصبيتها المضرية قد جبنت وفقدت تماسكها ويحكى ابن الأثير المشهد الختامى لزوال الدولة الأموية فيقول : قال مروان لقضاعة : انزلوا فقالوا : قل لبنى سليم فلينزلوا . فأرسل إلى السكاسك أن احملوا فقالوا قل لبنى عامر فليحملوا فأرسل إلى السكون أن احملوا فقالوا قل لغطفان فليحملوا فقال لصاحب شرطته : انزل . فقال والله ما كنت لأجعل نفسى غرضًا .. فانهزم مروان لفقدان عصبيته لإقدامها بعد أن فقدت الدولة حتى قدرتها على تنظيم عصبيتها التى تؤيدها ، وكان ذلك فى معركة الزاب عام ١٣٢هـ والتى هزم فيها الأمويون فكانت إيذانًا بانتهاء دولتهم ودخول الدولة العباسية معترك الحياة السياسية(١) .

ولا تزال قصة الدولة الأموية تملك دلالتها المعاصرة ، فحين تكون الدولة حكرًا على فئة من مجتمعها فإنها تضع أساس عدم استقرارها السياسى وتهديد هويتها الفكرية وانقسام قاعدتها الاجتماعية والسياسية ثم زوالها السريع .

٣ - الدولة العباسية والمسألة القومية(٢) :

بدأت الدعوة العباسية فى العام ١٠٠هـ ، أى قبل زوال الدولة الأموية بأكثر من ثلاثين عامًا ، وقد اعتمدت على تناقضات الممارسة السياسية للدولة الأموية

(١) ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص٣٢٨ .

(٢) يقصد المؤلف هنا بالمسألة القومية رد الفعل الذى عبر عنه الموالى حركيًا فى مواجهة الدولة الأموية التى استندت إلى الجنس العربى ، وقد كان تعبير الموالى قوميًا بمعنى انه نوع من تأكيد الذات وحمايتها فى مواجهة الضغط العربى ضدها ، فالقومية هنا واقعة نفسية =

فاستغلتها أفضل استغلال ، وكانت المسألة القومية من أكثر القضايا التى قام عليها التحرك العباسى وتجلى ذلك فى المظاهر الآتية :

(أ) جعل خراسان الإقليم المركزى فى الدعوة للعباسيين ، لأن إقليم خراسان هو أكثر الأقاليم التى تضم العناصر الفارسية (الموالى) . كما شهد الإقليم ظلمًا سياسيًا واجتماعيًا موجهًا إلى هؤلاء الموالى خاصة فيما يتعلق بفرض الجزية على من أسلم . كما كان لا يفرض للموالى الذين يحاربون فى صفوف الجيوش الأموية ، كما كان الموالى يميلون إلى الدعوة العباسية لتعلقهم النفسى بآل البيت .

(ب) مثل إقليم خراسان قمة الفوضى فى علاقة القبائل العربية ببعضها من جهة ، وعلاقة الدولة بهذه القبائل من جهة أخرى ، فكان يسكن الإقليم القبائل العربية الكبيرة الثلاثة . المضرية (القيسية) ، واليمانية (القحطانية) . وقبيلة ربيعة ومثل اليمانيون وربيعة كتلة اجتماعية وسياسية بينما يمثل المضريون (القيسية) كتلة اجتماعية وسياسية أخرى ، وفى المرحلة الأولى من مراحل الدولة الأموية اعتمدت على العصبية اليمانية فى الشام ، وكذلك فى خراسان وغيرها من الأقاليم مما أدى إلى تحول هذه العصبية إلى تعبير مؤسسى تمثل فى التمييز تجاه العصبية المُضرَية ، ولأن إقليم الشام كان الإقليم الاستراتيجى للدولة فلم يكن ممكنًا

= بالأساس تهدف إلى تأكيد الذات (الأنا) فى مواجهة الآخر الذى يحاول طمسها أو هضمها والقومية بهذا المعنى ظاهرة قديمة ولا ترتبط فقط بالتطور الأوروبى الذى شهد القومية كتعبير عن الدولة المركزية التى قامت فى أوروبا بعد انهيار الإقطاع فيها والتى جعلت من الانتماء للإقليم الأرضى أساسًا للانتماء ، وجعلت من وحدة هذا الإقليم هدفًا يجب فرضه بالقوة . وقد ارتبطت هذه الدولة بظهور العلمانية التى تجعل من الانتماء للدولة القومية أساسًا للمواطنة بصرف النظر عن اللغة أو الدين أو العراق ، ولم توجد دولة قومية واقعيًا على النحو الأيدولوجى الذى يقول بحق كل جماعة قومية فى أن يكون لها إقليمها الخاص بها ، الدولة القومية هى الدولة التى تستند إلى القوة لإيجاد وحدة إقليمية وواقع جغرافى يطلق عليه اسم هذه الدولة لكنه لا يعنى أبدًا خلوها من تعدد الأجناس والأعراق داخله ، ولا تشير الدولة القومية إلى شكل أكثر تطورًا من الناحية الحضارية عما سبقها من التعبيرات السياسية للدولة .

التلاعب بمسألة العصبية فيه فبقيت اليمانية هى العصبية المسيطرة . لكن إقليم خراسان كإقليم طرفى ويوجد به عنصر الموالى بكثرة فقد شهد نوع يمكن تسميته (تداول العصبيات) بمعنى تأرجح السيطرة فيه بين العصبية اليمانية ، والنزارية (المضرية) وكان ذلك يؤدى إلى (تداول فى السيطرة المؤسسية والحركية) بمعنى أن من يسيطر من اليمانية كان يميِّز قومه ويتحيز ضد غيرهم ، حتى جاء هشام ابن عبد الملك فانحاز إلى العصبية المضرية وكانت بحكم قصر المدة التى سيطرت فيها أقل قدرة على قمع احتجاجات اليمانية على الممارسات المضرية . وهنا نجد «أبو مسلم الخرسانى» يسعى إلى تعميق الخلافات بين اليمانية والمضرية والعمل على تقوية جانب اليمانية فى مواجهة المضرية باعتبار أن المضرية هم الفئة المسيطرة، ثم دعوا الموالى إلى آل البيت دون تحديد بالعباسيين لدرجة أن الموالى كانوا يتبعون الدعوة على أن تكون لأحد من أبناء « علىّ بن أبى طالب » واستطاع أبو مسلم أن يكوِّن جبهة عريضة من تحالف اجتماعى وسياسى محوره الموالى (الخراسانيون) واليمانيون الذين أضرتهم المضرية والدولة الأموية فى نهاية حياتها وهم عرب .. ومعهم قبيلة ربيعة إلى جانب بنى هاشم جميعًا وبالتالى تمكن هذا الحلف الواسع من هزيمة الأمويين وانتصار الدولة العباسية ، وكما هو واضح فإن الدولة العباسية أقامت قاعدتها الاجتماعية والسياسية على تحالف من أعداء الدولة الأموية والساخطين عليها ثم تمكن دعاتها من توظيف هذا التحالف بإيجاد الإطار المؤسسى له والذى تمكن فى النهاية من إزالة أقوى دولة عربية عرفها التاريخ الإسلامى .

فقامت الدولة العباسية على قاعدة خراسانية أعجمية (فارسية) . كما يقول الجاحظ ، وكما هو مثبت فى خطبة داود بن على عم « السفاح »[1] . وهو مثبت فى

(١) راجع هذه الخطبة فى الطبرى ، ص٨٣ حيث قال يا أهل الكوفة إنا والله مازلنا مظلومين مقهورين على حقنا حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان فأحيا بهم حقنا ، ج٦ ، وراجع أيضًا وصية أبى جعفر المنصورى لابنه المهدى حيث ذكر أن شيعة خراسان هى أحد القوى السياسية التى يوصى بها المهدى خيرًا فى جمهرة رسائل العرب ، ج٣ ، م. س. ذ ، ص١٤٧ وهو فى الطبرى أيضًا ، ج٦ ، ص٣٤٧ .

وصـايا الخلفاء بأهل خـراسان باعتبـارهم قاعـدة الدولة التى تقـوم عليهـا وقـد أدى ذلك إلى تعـاظم النفـوذ الفـارسى فى الدولة العـبـاسيـة حيث اختـفى التـمييـز المؤسسى من قبل الدولة تجاه الموالى . فكثر الزواج من الإماء (غير العربيات)[١] . كمـا كـثر الزواج إلى غيـر العرب (الموالى) . وتولى الموالى الوظائف السيـاسيـة كقـواد للجيــوش، ووزراء ، وقضـاة ، وعلمـاء ، إلخ لكن ذلك لم يتم بشــكل مطلــق على حسـاب العـرب ، بل كـان العـرب فى المرحلة الأولى من تاريخ الدولة العبـاسيـة يمثلــون القوة السيـاسيـة الرئيسيـة ويكفى أن يكون نقباء الدعوة العباسيـة منهم ، كمـا أن قـادة الجيـوش الذين حـاربوا الدولة الأمـوية كـانوا عـربيًا[٢] . وبالتـالى فالدولة العباسية وسعت قاعدة تحالفها الاجتمـاعى والسياسى فلم تمارس تأثيرًا متحيزًا تجاه العنصر العربى وإنما طورت من مؤسسـاتها لتستقبل الموالى داخلها على قدم المساواة مع العرب[٣] ، ولكن التـأثيـرات الفارسية على الحياة الاجتمـاعية والسيـاسية والثقـافيـة كانت عـميقـة بحيث أحـالت الدولة فى روحهـا ومـزاجهـا وطابعها إلى الفـارسية بحيث صار النموذج الفـارسى هو طابع الدولة العـباسيـة . وكان يمكن للدولة من الناحية السياسية أن تحقق نجاحًا باهرًا لولا أنها لم تطمئن إلى العناصر الفارسية ، فقد كانت عناصر ذات صفات كارزمية وكانت تملك قدرًا من النفوذ السياسى والثقافى جعلها ضحية لخشية الملوك العباسيين من تحول هذا النفـوذ إلى وثوب على السلطة وبالتـالى لم يكن مـسـتبـعـدًا فى ظل حـالة التـحـول السياسى الذى عاشته الدولة العباسية أن تقع الدولة فى أيدى الموالى . فتكون دولة

(١) وتكفى الإشارة إلى أن معظم خلفاء بنى العباس كانت أمهاتهم « أمهات ولد » ، نذكر على سبيل المثال أبو جعفر المنصور ، والمأمون ، وموسى الهادى ، وهارون الرشيد ، وتزوج المأمون «بوران بنت الحسن بن سهل » راجع صفة هذا الزواج فى مروج الذهب ، ج٢ ، ص٣٤٩ .

(٢) راجع على سبيل المثال الطبرى - ج٦ ، ص٤٥ حيث يذكر أن النقباء من خزاعة ، وطىء ، وتميم، وبكر ، وأورد أسماءهم .

(٣) فالتحالف السياسى الاجتماعى للدولة العباسية كان تمثله أربع قوى : نزارية - يمانية - ربيعية- خراسانية .

أعجمية[١] . وعندنا أبو سلمة الخلال قتل[٢]. وأبو مسلم الخراسانى قُتل[٣] ، والبرامكة قتلوا جميعًا[٤] ، والفضل بن سهل الملقب بذى الرئاستين قتل ، وقصة الفضل بن سهل مع المأمون تثير علامات استفهام كبيرة حول رغبة الموالى - الأعاجم فى تحويل السلطة السياسية من يد العباسيين إلى يد العلويين[٥] .

---

(١) راجع هذه التخوفات من أبى جعفر المنصور فى الطبرى ، ج٦ ، ص١١٩ حيث يقول لأخيه أبو العباس عبد الله بن محمد بن على : أخاف والله إن لم تتغده اليوم أن يتعشاك غدًا ، يقصد أبا مسلم وكان أبو مسلم فى بداية الدولة العباسية هو أكبر قوة سياسية فيها وراجع على سبيل المثال فى ذلك : إنفاذ رأى أبى مسلم من قبل « السفاح » فى قتل ابن هبيرة والى الأمويين على العراق رغم أن أبا العباس السفاح قد أمنه ، وخوف أبى العباس من أن يطاوع رأى أخيه أبو جعفر فى قتل أبى مسلم لما يمثله من قوة سياسية .

(٢) قتل أبو سلمة أول وزير للدولة العباسية بسبب أنه أراد أن يجعل الدولة لآل على بن أبى طالب لا لآل العباس بن عبد المطلب .

(٣) تفاصيل قتله فى الطبرى - ج٦ وكان يمكن لأبى مسلم مشاقة الدولة العباسية لولا خور أصابه فى رأيه ، وقد اتبع معه أبو جعفر المنصور أساليب الملاينة حتى ظفر به .

(٤) بسبب عظم نفوذهم السياسى ويكفى أن نذكر أن الرشيد كان يخاطب يحيى بن سهل البرمكى يقول يا أبت وراجع فى ذلك : جمهرة رسائل العرب ، م. س. ذ ، ص١٧٩ ، ص٢٢٠ ، ونقل جعفر بن يحيى ، ومات الآخرون فى السجن ولمزيد من التفصيل راجع : المسعودى ، مروج الذهب ، ج٢ ، ص٢٩١ - ٣٠٤ .

(٥) كان أبوه سهل مجوسيًا فأسلم على يد المهدى ، وأسلم الفصل على يد المأمون سنة ١٩٠هـ ، وصار الوزير الأولى فى الدولة العباسية فى عصر المأمون ولما اعتنق المأمون الدعوة الشيعية التى قالت أن الإمامة نص ، وأن وجود النص يعفى الأمة من الخلاف ، راجع رسالة الخميس الطويلة لأحمد بن يوسف والتى كتبها المأمون فى جمهرة رسائل العرب م. س. ذ ، ص٢٨٤ وهذه الرسالة من أهم وأخطر الرسائل التى تؤرخ للدولة العباسية - واتساقًا مع اعتقاده جعل عليًا بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، ولى العهد من بعده وسماه الرضى من آل محمد وكتب له كتابًا بخطه ودعا الناس إلى طرح السواد - علامة العباسيين - ولبس ثياب الخضرة ، راجع عهده لعلى بن موسى الوصى ، ص٤٠٥ فى جمهرة رسائل العرب ، م. س. ذ ، ج٣ ، وفى هذا العهد يحاول أن يجعل معيارًا جديدًا لانتقال السلطة هو توافره على صفات تؤهله للقيام بذلك لنسبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كتب المأمون هذا العهد وهو قائم بخراسان وكما يشير العهد إلى أن ولد المأمون وأهل بيته وقواده=

ولا شك أن الفترات التي تعاظم فيها نفوذ وزراء الفرس وبالذات في فترة «هارون الرشيد» قبل أن ينكب البرامكة قد أدت إلي ميل الميزان لصالح العناصر الفارسية داخل مؤسسات الدولة - كما أدت إلى قوة العناصر المهجنة أيضًا أى تلك التى نتجت من زواج عناصر فارسية بأخرى عربية ولا شك أن النفوذ الفارسى كان يتعاظم على حساب النفوذ العربى وبلغ أوج مدى له فى عهد الرشيد ثم المأمون(١) .

= وخدمه قد بايعوا عليًا بن موسى بن جعفر بن محمد إلا أن عصبة بنى العباس خلعوا المأمون وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدى ، ولم يكن الفضل بن سهل يسمح للأخبار التى تأتى من بغداد والتى خلعت المأمون بالوصول إليه حتى دخل عليه جعفر بن محمد وأخبره هو وجماعته من القواد بذلك وقالوا إن سبب عدم إخبارهم له خوفهم من الفضل بن سهل فتحرك المأمون من مرو إلى بغداد ورجع عما أراد إرضاءً للعباسيين ، وقد دسَّ على الفضل بن سهل من قتله ثم أظهر الحزن عليه واستوزر أخاه الحسن بن سهل جبرًا لمصابه بقتل أخيه وتزوج ابنته « بوران » والمرء يتساءل لماذا كان الفضل بن سهل يخفى أخبار غضب العباسيين فى بغداد عليه ؟ هل لأن الفضل كان يرى أن تحول الدولة إلى العلويين سوف يكون خطوة فى طريق تحقيق دولة أعجمية أم أن العلويين كانوا سيخلصون لأهل خراسان دون أن يشاركهم فى النفوذ السياسى أى قوى أخرى ومن الواضح أن العرب فى بغداد كانوا يمثلون عاملاً للتوازن مع أهل خراسان ، أم أن هزيمة الأمين أمام أخيه المأمون قد جعلت الفضل بن سهل يقدر أن هذه هى اللحظة المناسبة لإسدال الستار على الوجود العربى فى الدولة العباسية . ولا شك أن فترة المأمون مثلت قمة النفوذ الفارسى فى الدولة العباسية ويكفى أنك لا تفتح كتابًا فى التاريخ يؤرخ لهذه الفترة إلا وتجد السيطرة الفارسية قد بلغت أقصى مدى لها ، فالوزراء ، والكتاب ووجهاء الناس هم فارسيون .

(١) روى الطبرى أن الفضل بن يحيى البرمكى اتخذ بخراسان جندًا من العجم سماهم العباسيين- وجعل ولاءهم للعباسيين وقد بلغت عدة هؤلاء الجند خمسمائة ألف رجل أى نصف مليون جندى وقدم منهم إلى بغداد عشرون ألفًا فسموا الكرنبيه وهؤلاء كانوا موالى للدولة ذاتها وهذا مؤشر على تعاظم النفوذ الفارسى فى الدولة العباسية ، راجع الطبرى ، ج٦ ، ص٤٦١-٤٦٢ ، وأيضًا أحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : النهضة العربية ، ط١٠) ج١ ، ص٤٣ . وهذا يعنى أن الدولة كانت تجرى الأرزاق على هذا العدد الهائل من الفرس مما جعلها لا تستطيع القيام بالاستمرار فى دفع رواتب الجند العرب ، ويذكر الطبرى أن رجلاً تعرض للمأمون بالشام وطلب منه أن ينظر لعرب الشام كما ينظر لعجم خراسان فقال له المأمون : أكثرت على يا أخا أهل الشام ، ثم قال له والله ما انزلت قيسًا عن ظهور الخيل إلا وأنا أرى أنه لم يبق فى بيت مالى درهم واحد .

وكانت الدولة العباسية تواجه فعلاً مشكلة .. عدم الاطمئنان إلى قاعدتها الاجتماعية وهو ما يمكن أن يوصف بنوع من الانفصال بين المجتمع والدولة ولكى تواجه الدولة هذه المشكلة فإنها عمدت إلى اصطناع الترك وإسقاط العرب من الدواوين وذلك فى عهد المعتصم العباسى ، وكان مقدم الترك بداية لحالة من الفوضى السياسية والاجتماعية كان مظهرها على المستوى السياسى التحكم التركى فى تولية الخلفاء وعزلهم بما فى ذلك ارتكاب جرائم قتل حشية ضدهم ، أما مظهر تلك الفوضى على المستوى الاجتماعى فكان ظهور الشعوبية ، والشعوبية تعنى تحقير العرب والحط من شأنهم وقد أنشب سهامها وتبارى بنبالها الفرس « العجم » والعرب حيث افتخر الفرس بالجنس والحضارة الفارسية فى مواجهة ما كان من افتخار العرب بجنسهم وتحيزهم له وهى ممارسة تؤدى إلى تقسيم المجتمع تقسيمًا رأسيًا وتشعل بين طوائفه نيران الكراهية ونبذ القابلية للتكامل . وكان لهذه الشعوبية عدة مظاهر يمكن ذكر بعض مظاهرها فى انخراط المجتمع فيما يمكن أن نُطلِق عليه بأنه حرب مدنية تنشغل فيها كل مجموعة من المجموعات المكونة للجماعة السياسية بتقصى نقائص المجموعة الأخرى من خلال دراسة ما يمكن وصفه بـ « الخصائص القومية للشعوب » حتى محاولة التهجم على أى ميزة لأى جماعة منها بالتحقير لها وعلى سبيل المثال فإن سهل بن هارون[1] ابن راهبون قد كتب رسالة طويلة فى مدخل البخل ، وهو يريد بذلك أن يطرح قيمًا مضادة للقيم التى اشتهر بها العرب ويلاحظ أنه افتعل أحاديث وآثارًا منسوبة إلى النبى ﷺ لكى يدعم مذهبه فى مدح البخل ، ورغم أن بالرسالة معانٍ صحيحة فى الاقتصاد إلا أن وسم ذلك بالبخل يعكس سوء نية لدى سهل بن هارون ، والمعركة الشعوبية بمقاييس الإسلام هى معركة جاهلية لأنها تتفاخر بخصائص تعود إلى ما قبل الإسلام – كما

(١) أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، م. س. ذ ، ص٤٦٠ – ٤٧٠ وفى الرسالة يصف سهل بن هارون بأنه شعوبى ويعرف الشعوبية بأنها فرقة تبغض العرب وتحقرها وتتعصب عليها ، فهذا التعريف يذكر الفرس باعتبارهم أول وأشهر من آثار هذه المعركة . لكن آخرين من الفرس قد انخرطوا فيها أيضًا ، وراجع فى تعريف الشعوبى : لسان العرب ابن منظور ، مادة «شعب» ، أيضًا أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج١ .. م. س. ذ ، ص٦٠ .

أنها تسخر من الآخرين وتحط منهم ولذا يمكن وصف الشعوبية بأنها تعبير طائفى وليست تعبيرًا قوميًا(١) . وكان الأدبُ أداةً لهذه المعركة فقال الشعراء شعرًا فى مدح أجناسهم والتحقير من الآخرين وعرفت أسماء لشعراء شعوبيين من أمثال «الخريمى» و « بشار بن برد » كما ألفت كتب مثل « انتصاف العجم من العرب » وكتاب « فضل العجم على العرب » ألفها شعوبى اسمه « سعيد بن حميد البختكستان » حتى ألفوا كتابًا أسموه « بغايا قريش فى الجاهلية » وألف علان الشعوبى كتابًا أسماه « الميدان فى المثالب » أى مثالب العرب – وقد استخدمت فى ذلك وسائل لا أخلاقية منها اختلاق الحكايات ، ونسبة الشىء إلى غير قائله ، بل افتراء الأحاديث على النبى صلى الله عليه وسلم . والتى تتحدث عن الأصول النبطية لقريش ، أو لعلى بن أبى طالب مثلاً . وافتراء الأحاديث فى مدح الأعاجم كحديث « لا تسبوا فارسيًا فما سبه أحد إلا انتقم منه عاجلاً أو آجلاً » ووضعت أحاديث فى المقابل تمدح العرب(٢) .

وبشكل عام فإن الشعوبية كانت جزءًا من فقدان الدولة العباسية لقدرتها على الضبط الاجتماعى والسياسى فى بداية القرن الثالث الهجرى بشكل خاص . وعدم قدرتها على تحديد القوى المساندة التى يمكنها أن تمثل قاعدة للمجتمع المدنى

(١) الطائفية هى التى تعبر عن نفسها فى شكل امتناع على القبول بالاندماج والتكامل وتطوير جامعة تتجاوز الانتماء الأولى ، أما القومية فهى تعبير عن الذات الجماعية على المستوى الأولى دون أن تمتنع على الجوامع الأعلى والأوسع .

(٢) راجع هذه التفصيلات فى أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م. س. ذ ، ص٨٠ وما بعدها ، وأيضًا أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، ص٤٠٢ ، ٤٠٣ حيث يتبادل عربى وفارسى الرسائل حول الانتقاص من العرب أو الافتخار بهم ، وفى أحمد زكى صفوت ، جاء فى رسائل العرب ، ج٤ ، ص٧٤ رسالة للجاحظ فى بنى أمية ذكر فى آخرها بعض مظاهر الشعوبية التى يسخر بها الموالى على كل من العجم والعرب وهو شكل فريد من أشكال الشعوبية حيث يذكر الموالى أنهم أشرف من العجم لأن الملك صار إليهم وهم أشرف من العرب لأن الملك كان فيهم قبل الإسلام ، ولم يكن للعرب ملك إلا أيام الأمويين وقد زال عنهم ، فهم أفضل منهم ، كما أن الموالى يذكرون أنهم صاروا عرب اللسان وصاروا عربًا بالولاء مما جعل الجاحظ يقول « وأى شىء أغيظ من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك وهو مقر أنه صار شريفًا بعتقك إياه » .

للدولة فالمعتصم حين جاء بعد المأمون تحول من الفرس إلى الأتراك وكان ذلك فاتحة لفوضى هائلة بقتل المتوكل ولم تنته إلا مع سقوط الدولة العباسية مع مقدم المغول إلى عاصمتها عام ١٢٥٨م/٦٥٦هـ . وإذا كانت الدولة العباسية قد انتصفت للموالى من العرب لكن التعبيرات الشعوبية / الطائفية مثل الصراع بين المضرية واليمانية قد ظهر أيْضًا لفترة قصيرة فى عهد الرشيد بالشام حيث وقعت الفتنة على حد قول « ابن الأثير » بين الفريقين ، وسبب الفتنة حادث فردى بسبب تناول المضرى (من بنى القين) بطيخًا من بستان اليمانى فشتمه اليمانى فنشبت معركة قتل فيها يمانى وحاول وجهاء الناس الصلح لكن اليمانية غدروا بالمضرية فهجوا عليهم بالليل (سلوك بدوى للعرب قبل الإسلام) فقتلوا منهم ثلاثمائة . المثير أن الدولة ممثلة فى والى دمشق قد انحاز لليمانية ضد المضرية مما أدى إلى استمرار القتال بين الفريقين لمدة سنتين . مما يؤكد أن تحيز الدولة فى الصراعات القبلية يؤدى إلى حدة اشتعالها ويفقدها جزءًا من ولاء قطاع هام من قطاعات مجتمعها . وكانت الفتنة هذه عام ١٧٦هـ وكانت تمثل استمرارًا للتعبيرات العربية فى الصراع حتى فى أوج قوة الدولة العباسية(١) .

ثانيًا : سياسات الدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة :

عرفت الدولة الإسلامية تعبيرات تهدد تكاملها القومى ولكنها ليست من منطلق الانتماء لعرق أو جنس أو قومية – كما أوضحنا من قبل – وإنما من منطلق الانتماء لفكرة دينية قد تكون مذهبًا فقهيًا كتعبيرات الحنابلة العصبوية فى بغداد فى القرن الرابع الهجرى ، وقد تكون انتماء لفرقة دينية فى مواجهة الأمة كتعبيرات الشيعة فى مواجهة العالم الإسلامى السُنّى منذ الربع الأول من القرن الرابع الهجرى ، وقد

(١) وقعت بعض تعبيرات قبلية فى مواجهة الدولة لكنها حوادث لا تمثل ظاهرة وراجع على سبيل المثال : ابن الأثير ، الكامل ، ج٥ ، ص٩٧ حوادث سنة ١٧٨هـ ووثوب القيسية ، وقضائه على عاملهم فى مصر لأسباب اقتصادية وأيضًا نفس المرجع ، ص٢٦٧ .

يكون الانتماء لتيار غالٍ داخل أحد الفرق كتعبيرات الشيعة الغلاة « الباطنية » فى مواجهة الأمة ، وكتعبيرات الخوارج فى مواجهة الدولة الإسلامية ، والغُــلاَةَ داخل الفرق الإسلامية عبر عنهـم العلماء بأنهم « خارجون عن إجماع الأمة » ورتَّبُوا لهم أحكامًا أشدَّ بالنسبة إلى المنتسبين للفرق المنتمية للأمة أو المذاهب الفقهية داخل الجماعة الواحدة ذلك لأنهم أكثر تهديدًا للدولة والأمة على مستوى الأمن والاستقرار السياسى وعلى مستوى الهوية والانتماء الفكرى والمذهبى .

١ - الخــوارج :

يمثل الخوارج أول جماعة خرجت على هذا الإجماع وقد أسماهم الفقهاء «الطوائف الممتنعة» . وقد خرجت هذه الجماعة على على بن أبى طالب بدعوى أنه كفر لتحكيمه الرجال فقالوا لا حكم إلا لله وقد هددت الدولة الإسلامية على مستوى أمنها الداخلى واستقرارها السياسى لمدة لا تقل عن قرنين من الزمان وبلغ قمة تهديدها للدولة الإسلامية نجاحها فى قتل الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه ثم تهديدها للدولة للدولة الأموية بشكل عنيف حتى يمكن القول أن استنزاف الخوارج لجهد الدولة فى حروبهم كان أحد الأسباب التى عجلت بانهيارها . وبقى تهديدهم للأمن القومى يخف حتى تلاشى تقريبًا فى القرن الثالث الهجرى لتظهر تهديدات أخرى ذات طبيعة مختلفة فى الدولة العباسية بشكل خاص .

ويعرف الشهرستانى الخوارج بأنهم « كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت عليه الجماعة »(١) . كما يعرفهم ابن الوزير « بأنهم الذين خرجوا على الإمام الحق بغير حق »(٢) . فسمة الخوارج الرئيسية التجرؤ على الأئمة الذين اجتمعت عليهم الأمة وكفاهم جرأة إقدامهم على قتل على بن أبى طالب وتكفيره . وتكفير عثمان فى الفتوة الأخيرة من خلافته والخوارج وِفْقًا للتعريفات السابقة ليسوا حكرًا

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ج١ ، ص١٤٤ .

(٢) ابن الوزير ، الروض الباسم فى الذب عن سنَّة أبى القاسم (القاهرة - المطبعة المنيرية - د. ت) ، ج٢ ، ص٣٢ .

على الطائفة التى خرجت على علىّ بل الخوارج وصف عام تدخل تحته طوائف أخرى تشترك مع الخوارج فى خصائصهم .

ويعتقد المؤلف أن الخوارج عكسوا أزمة التحول التى كان يعيشها المجتمع الإسلامى بعد الفتوحات الإسلامية الكبرى من حيث فيضان المال على الناس وظهور أنماط حياتية واجتماعية غريبة على النفسية البدوية العربية وبدايات التراجع عن التطبيق الإسلامى المثالى ، وبالتالى فقد عبروا عن عدم قدرتهم على تقبل هذا التحول بالثورة عليه وهذا يفسر لماذا كانت القبائل الأعرابية (البدوية) هى الأكثر ميلاً إلى الانخراط فى صفوف الخوارج وقد تركت هذه القبائل طابع البداوة فى ممارسات الخوارج أيضًا ، وبالتالى يمكن اعتبار الخوارج تعبيرًا عن النمط البدوى (الأعرابى) لفهم الإسلام . ولأن طوائف الخوارج لم تتفق على قواعد فكرية عامة فإنه يمكن القول أنها اجتمعت حول مبدأ اعتبار العمل هو الإيمان وبالتالى فإن من يقترف معصية يصبح كافرًا يخرج من الملة ويخلد فى النار بلا فرق بين كبير المعصية أو صغيرها . المبدأ الثانى هو ضرورة الخلافة إن لم يكن سبيل لانتظام الناس إلا بها ويُمكن أن يَلِيَها أىُّ أحدٍ مولى أو عربىّ ، أو حتى عَبْدٌ ولا يشترط فيها القرشية بل إنهم يفضلون من لا عصبية لهم حتى يسهل خلعهم إن هم خالفوا أحكام الشرع(١).
وقد تمثلت سياسة علىٍّ بن أبى طالب تجاههم :

(أ) اعتبارهم جزءًا من الجماعة السياسية لا يمنعون الصلاة فى المساجد ولا الفىء فى القتال . ولا يقاتلوا بداية حتى ينصبوا القتال للدولة الإسلامية وحين

(١) لمعرفة مجمل أفكار الخوارج راجع : الشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ج١ ، ص١١٥ وما بعدها ، وأيضًا عبد القاهر البغدادى ، الفرق بين الفرق ، م. س. ذ ، ص٤ وما بعدها وعن خبرهم مع علىّ رضى الله عنه راجع ابن الأثير ، الكامل ، ج٣ ، م. س. ذ ، ص١٦٩ وعن أخبار متفرّقة عنهم راجع ابن الأثير الكامل ، ج٣ ، ص٣٥٢ ، ص٣٥٤ ، وجمهرة وسائل العرب ، ج٢ ، ص٩٨ ، وأيضًا ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص٤١ ، وأيضًا ابن حزم الظاهرى الأندلسى ، الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل (القاهرة - مكتبة صبيح ، د. ت) - ج٥ ، ص٢٩ وما بعدها .

نصبهم القتال فإنهم يدعون ويعطون الأمان دفعًا لامتناعهم وتفريقًا لصفوفهم بدون قتال(١) .

(ب) أنه وبعد المعركة فإنه يوزع الغنائم المنقوله على الجيش ولكن النساء والأطفال فإنهم يعودون مرة أخرى إلى ذويهم فالغرض من القتال هو كسر قوتهم وامتناعهم فى مواجهة الدولة ولذا أسمتهم كتب الفقه « الطائفة الممتنعة »(٢) وهم ليسوا فى حكم البغاة من المسلمين ولا فى حكم الكفار الذين لم يسلموا أصلاً ولكنهم فى منزلة بين المنزلتين بينهما حيث يقاتلون قبل الظهور عليهم كقتال الكفار وبعد الظهور عليهم يعاملون معاملة المسلمين .

٢ - الدولة الأموية والخوارج :

وفى فترة الدولة الأموية ممثلة فى واليها المغيرة بن شعبة لم تعمد إلى استخدام القوة لمجرد مخالفة الناس لها على المستوى الفكرى ، فكان إذا قيل للمغيرة إن فلانًا يرى رأى الشيعة ، وفلانًا يرى رأى الخوارج ، يقول « قضى الله أن لا يزالوا مختلفين وسيحكم الله بين عباده(٣) . فلما بدأت حركة الخوارج فى الكوفة للامتناع على الدولة ، وكان بعض أهل الكوفة يتعاطفون مع دعوتهم قام المغيرة فخطب الناس وقال « لقد علمتم أنى لم أزل أحب لجماعتكم العافية وأكف عنكم الأذى وخشيت أن يكون ذلك أدب سوء لسفهائكم وقد خشيت أن لا نجد بُدًا من أن لا يؤخذ الحليم التقى بذنب الجاهل السفيه فكفوا عنًا سفهاءكم قبل أن يشمل البلاء عوامكم وقد

(١) فقد قال علىٌ « رضى الله عنه » للخوارج « أما إن لكم عندنا ثلاثًا ما صحبتمونا لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه ولا نمنعكم الفىء مادامت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تبدؤنا ، إنما فيكم أمر الله » راجع ابن الأثير ، الكامل ، م. س. ذ ، ج٣ ، ص١٦٩ ، ص١٧٣ حيث يشير إلى أن جيوش على لم تبدأ بقتال ، كما أعطى الأمان لمن أراد أن لا يقاتل ، ص١٧٤.

(٢) نفس المرجع ، ص١٧٦ ، وعن الطائفة الممتنعة راجع : ابن تيمية ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مجلد ٢٨ ، ص٤٦٨ وما بعدها .

(٣) ابن الأثير ، الكامل ، مجلد ٣ ، ص٢١٠ .

بلغنا أن رجالاً منكم يريدون أن يظهروا فى المصر بالشقاق والنفاق والخلاف وأيم الله لا يخرجون فى حى من أحياء العرب إلا أهلكتهم وجعلتهم نكالاً »[١] .

وفى عهد عمر بن عبد العزيز سلك مع الخوارج خطة علىٍّ بن أبى طالب ، والتى تمثلت فى :

١ - أنهم أرادوا الحق فأخطأوه ومن ثم فقد آثر أن يجادلهم عسى أن يعيدهم الجدال إلى الحق . ولم تمنعه هيبة الدولة أن يستقبل اثنين منهما ليحاورهما ويرد عليهما كل شبهاتهما .

٢ - أنه أراد أن يفهم الخوارج أن نزوع الدولة إلى الحوار ليس عن ضعف ولكنه إعذار منه إلى الله أن يقتل أحدًا أو يسفك دمًا فارسل إليهم رجلاً فى ألفين .

٣ - لو أصروا على القتال ولم يرجعوا فإن الدولة لا تجد بدًا من دفعهم ، فإن قبلوا أن يعيشوا فى الدولة بدون امتناع فلا تثريب عليهم على أن لا يفسدوا على أهل الذمة ولا يتناولوا أحدًا من الملة[٢] .

وقد استمر الخروج على الدولة الأموية من قبل الخوارج حتى آخر أيامها[٣] . ثم بدأت حدة خروجهم تخف فى عهد الدولة العباسية لأن قوتهم قد مزقت فى عهد الدولة الأموية .

٣ - الدولة العباسية وغلاة الشيعة :

يذكر الشهرستانى أن الشيعة هم الذين شايعوا عليًا رضى الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نَصًا ووصيَّة إما جليًا أوْ خَفيًا ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده ، وإن خرجت فبظلم من غيره أوْ تَقيَّة من عنده وقالوا إن

---

(١) نفس المرجع ، ص٢١٢ .

(٢) راجع فى خبر محاورة عمر لهم : الكامل لابن الأثير ، ج٤ ، ص١٥٥-١٥٦ وأيضًا راجع كتابه إلى جماعة من الحرورية فى جمهرة رسائل العرب ، ج٢ ، ص٣٢٦ .

(٣) كان آخر الخوارج الذين خرجوا على الدولة الأموية هو أبو حمزة الخارجى ، راجع خبره فى الكامل ، ابن الأثير ، ج٤ ، ص٣١٤ ، ٣١٥ .

الإمامة هى ركن الدين ولا يجوز للرسل إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله ، وهم يقولون بعصمة الأنبياء والأئمة وجوبًا عن الكبائر والصغائر[١] ، وتنتمى الفرق / الأقليات التى خرجت على الدولة العباسية إلى غلاة الشيعة وهو يقولون بالحلول ، وتناسخ الأرواح ، ويدّعون الألوهية ، كما يقولون بالإباحية والباطن والأسرار للشريعة ويبدو تأثر هذه الأقوال بالأفكار المجوسية والمانوية والمزدكية والأفكار المسيحية[٢] ، وأهم الحركات الباطنية التى هددت الأمن القومى للدولة العباسية هى حركة المُقَنَّع[٣] التى هددت الدولة الإسلامية فى خراسان وما وراء النهر لمدة خمس عشر سنة وأمكن للدولة أن تجهز على حركته بعد جهود كبيرة وتكفى الإشارة إلى أن أتباعه قد زادوا على الخمسين ألفًا ، ثم ظهرت حركة بابك الخُرَّمى[٤] وهى فرقة إباحية ظلت تهدد الدولة حوالى ربع قرن من الزمان وتكفى الإشارة إلى أن من قتلهم بابك من المسلمين فى عشرين سنة قد بلغوا ٢٥٥,٠٠٠ ألفًا، أما القرامطة والإسماعيلية[٥] فإن أفكارهم خليط من التأثر بالمسيحية والإباحية والإلحاد ، وقد هاجموا الحجيج سنة ٢٩٤هـ وقتلوا منهم على ما يذكر ابن الأثير (٢٠,٠٠٠) ألفًا ، كما منعوا الناس من الحج سنة ٣١٢هـ ، وفى سنة ٣١٧هـ دخل القرامطة مكة واحتلوها أحد عشر يومًا وعاثوا بها فسادًا ، وقتل الإسماعيلية وزير السلطان السلجوكى « ملكشاه » وهو « نظام الملك » ثم أشاعوا

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، م. س. ذ ، ج١ ، ص١٤٦ وما بعدها .

(٢) راجع فى ذلك ، الشهرستانى ، نفس المرجع ، ج١ ، ص٢٣٦ ، ص٢٥٠ ، والبغدادى ، الفَرْق بين الفِرَق ، م. س. ذ ، ص٢٦٩ ، ص٢٧١ وأحمد أمين ، فجر الإسلام ، م. س. ذ ، ٢٧٦ ، ص٢٧٧ ، ص٢٧٨ .

(٣) لتفصيلات وافية عن حركة المُقَنَّع راجع بصفة أساسية : أرمنيوس فامبرى ، تاريخ بخارى ، ترجمة محمود الساداتى ، مراجعة يحيى الخشّاب ، « مكتبة نهضة الشرق - جامعة القاهرة ، ١٩٨٧) ، ص٨٠ - ٩١ وأيضًا الكامل ، ابن الأثير ، ج٥ ، ص٥٢ ، ص٥٣ ، ص٥٨ ، ص٥٩ .

(٤) لتفصيلات وافية عن الأرقام التى أنفقت من أجل قتال الخُرَّمية وعن القواد الذين هُزِموا أمامها وعن الأسرى والسبايا من المسلميات راجع : ابن الأثير ، الكامل ، مجلد ٥ ، ص١٨٤ ، ص٢٤ ، ص٢٣٥ ، ص٢٣٧ ، ص٢٣٨ ، ص٢٣٩ ، حتى ص٢٤٥ .

(٥) وعن القرامطة راجع : ابن الأثير ، الكامل ، مجلد ٦ ، ص١٤٧ ، ص١٨٠ ، ص١٨٨ ، ص١٩٤ ، وعن الإسماعيلية راجع : ابن الأثير ، الكامل ، مجلد ٨ ، ص٢٠ وما بعدها .

الرعب بين الناس حتى إن الإنسان كان إذا تأخر عن بيته تيقنوا قتله وقعدو للعزاء ، واستولَوْا على قلعة «ألموت» بأصبهان وقادهم شخصية خطيرة هو « حسن الصبَّاح » الذى استولى على قلاع كثيرة فى منطقة خوزستان ، واستطاع أن ينفذ بدعوته الباطنية إلى كثير من القواد حتى انبسطوا فى العسكر واستغووا كثيرًا منهم وأدخلوهم فى مذهبهم بل واستعملوا القوة ضد من يخالفهم حتى لم يعد أمير متقدِّم يتجاسر على الخروج من بيته حاسرًا ، وظل خطر الباطنية يتهدد العالم الإسلامى حتى استولوا على « بانياس » سنة ٥٢٠هـ وظهروا فى خراسان سنة ٥٤٩هـ مستغلين انشغال العالم الإسلامى بالخطر الصليبى ، ويمكن تسجيل بعض الملاحظات على الحركات الباطنية التى خرجت على الدولة العباسية .

(أ) أنهم يمثلون خوارج الدولة العباسية من حيث قوة تحديهم للدولة ومن حيث بقائهم كخطر يهدد استقرارها وأمنها القومى وهويتها وبينما لم تمكن الدولة الأموية الخوارج من التقاط أنفاسهم فإن الدولة العباسية بعد المعتصم قد ضعفت مما مكن الحركات القرمطية من تأسيس دول فى كثير من مناطق العالم الإسلامى فى البحرين واليمامة والأحساء وهجر الكوفة والبصرة واستولوا على حلب وحماة وبانياس بل إن الدولة الفاطمية وهى دولة شيعية باطنية استطاعت أن تجتزىء قلب العالم الإسلامى لمدة قاربت القرنين وكانت رداء لهذه الحركات بحيث يمكن القول إنها أثبتت قدرًا كبيرًا من الترابط الاستراتيجى بين قلب العالم الإسلامى « مصر » وبين أطرافه فى إيران والعراق بل وحتى بلاد ما وراء النهر .

(ب) إن المذهب الشيعى الباطنى قد مكن هذه الدعوات من استخدام وسائل تعتمد على السرية والتلاعب فى خطابها الدعائى وإخفاء أهدافها وترتيب إظهارها وفقًا لاستجابة المدعو ، بحيث يمكن القول إنهم كوَّنوا شبكة من التنظيمات السرِّية التى عمت العالم الإسلامى بدءًا من الشام وحتى بلاد ما وراء النهر وهذه الشبكة تمكنت من التغلغل حتى داخل أجهزة صنع القرار في الدول الإسلامية مما جعلها تثير الفزع والرعب فى أعلى المستويات فى الدولة ، وقد ظلت الدعوة الباطنية تجتذب أنصارًا لها حتى دخول المغول العالم الإسلامى ، ومن المثير للالتفات أن يكون

مفهوم وحدة الأمة غائبًا على مستوى الإدراك السياسى والحركى لهذه الجماعات إذ كانت تستغل تعرض الدولة لأخطار خارجية من الكُفَّار لتحقق مآرب خاصة بها . ولم تمثل هذه الجماعات الأقلية امتناعًا عضويًا وعسكريًا ضد الدولة وإنما مثَّلت أيضًا « امتناعًا ثقافيًا وعقائديًا » هدَّد هوية الدولة وعقيدتها بصفة أساسية فالتشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لحقد أو لعداوة ، ومن أراد أن يُدْخِل تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وهندية وزرادشتية أو أراد استقلال بلاده والخروج على الدولة الإسلامية كان يتخذ من حب آل البيت ستارًا يخفى وراءه أغراضه ، ومن المثير للالتفات أن الدعاة إلى المذاهب الباطنية كلهم من الفرس مما يدل على أن هذه الحركات كانت تهدف إلى تخريب الإسلام من الداخل بقصد إعادة الدولة إلى الفُرس ويشير عبد القاهر البغدادى لذلك فيقول « إن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس وكانوا ميَّالين إلى دين أسلافهم ، ولا يوجد مجوسى على ظهر الأرض إلا وهو مُوادٌّ لهم منتظر لظهورهم على الديار يَظُنُّون أن الملك يعود إليهم ، وقد صنَّف كتابًا فى عودة الدولة إلى الفرس بعض الباطنية الذين يعملون بالتنجيم فذكروا أن الدولة تعود إلى الفرس فى وقت يوافق ولاية المكتفى والمقتدر»(١).

تشير قواعد الممارسة السياسية للدولة العباسية تجاه غلاة الشيعة إلى :

(جـ) القتال المتقطع ولسنوات طويلة لأن هذه الحركات ظهرت فى أطراف الدولة الإسلامية وفى أماكن جغرافية مُحصنَّة « القلاع والجبال » - كما أنها جميعها تلبَّست بروح انتحارية وبنفس طويل فى المقاومة وبقدرة هائلة على المخادعة.

(د) الاتصال بهذه الحركات إما لمجادلتهم وإظهار فساد مذهبهم أو لدعوتهم وإظهار فتاوى للعلماء تُبين ضلالهم فقد أرسل الخليفة المقتدر إلى « أبى سعيد الجنابى »(٢) خطابًا يَذْكُر فيه فساد مذاهبهم وضرورة فك أسرى المسلمين - كما أرسل « ملكشاه » إلى الإسماعيلية يدعوهم إلى العودة لصحيح الدين الإسلامى .

(١) البغدادى ، الفَرق بين الفِرق ، م. س. ذ ، ص٢٧١ ، ص٢٦٩ .

(٢) أحد قادة القرامطة فى البحرين واستولى على هجر والأحساء والقطيف والطائف وهزم جيوش البصرة ومات مقتولاً سنة ٣٠١هـ .

(هـ) مشاركة الجماهير فى مواجهة هذه الدعوات حماية لدينها ولمصالحها وحياتها من الخطر وكان يقود الجماهير في هذه المشاركة العلماء ، وكانت هذه المشاركة تتخذ عادة مظاهر تفتقد إلى عنصر القانون والنظام(١) . إن نشاط هذه الحركات لدعوتها وقدرتها على اختراق دوائر هامة فى المجتمع الإسلامى راجع بصفة أساسية إلى أن الدولة الإسلامية منذ الدولة العباسية الثانية بدأت تفقد قدرتها على أداء وظيفتها العقيدية والتى تعمل على حفظ الدين على أصوله الصحيحة ، كما أن تعاظم التهديدات الخارجية وضعف الخلافة داخليًا قد مكنًا لهذه الحركات من إثبات قوتها والتمككين لوجودها .

٤ - الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية على مستوى الفرق

مع تعاظم العنصر التركى فى الدولة العباسية فقدت الدولة هيبتها بحيث صارت الخلافة استمرارية شكلية بينما الذين يقومون بإمضاء الأمور فعلاً هم الأتراك . وكان انهيار فاعلية الدولة سبب فى ظهور ما يطلق عليه المؤلف الدولة – الأقلية «Minority - state» وهذه الدول ظهرت مع بداية منتصف القرن الرابع الهجرى . ومنها الدولة البويهية ٣٣٠هـ . وقد تبنت هذه الدولة المذهب الشيعى وسيطرت على الجانب الشرقى من العالم الإسلامى حتى استولت على العاصمة والخلافة معًا . ومع التكريس للطقوس الشيعية مؤسسيًا بدأت الفتن تشتعل بين السنة والشيعة إلى حد أن القرن الرابع والخامس الهجرى لم تكن فيه أحداث هامة سوى الصراع بينهما(٢) ، وقد تكاملت السيطرة الشيعية على العالم الإسلامى مع ظهور الدولة الفاطمية فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى واتخاذها من القاهرة عاصمة لها ودون الدخول فى تفصيلات الصراع السُنِّى الشيعى فإن المؤلف يسجل عددًا من الملاحظات حول هذا الموضوع :

(١) فقد قاد أبو القاسم بن محمد الخجندى الشافعى الجماهير بأصبهان حيث خدُّوا الأخاديد وألقوا بالباطنية فيها أفواجًا ومنفردين وأضرموا فيهم النار وجعلوا على رأس الأخدود إنسانًا. سموه « مالكًا » .

(٢) راجع مثلاً ابن الأثير ، الكامل ، جـ٧ – ص٤ ، ٥ – ص٧ ، ص٨ ، ص٤٩–٥٠ ، ص٥١ ، ص٢٠٠، ص٢١١ ، ص٢١٨ ، ص٢٩٥ ، ص٢٩٩ ، والمجلد الثانى ص٦٠ ، ٩٤ ، ص٩٥ .

(أ) بروز مشكلة مذهبية في العالم الإسلامى بين السنة والشيعة ارتبطت بتبلور مذهب الشيعة وقدرة حامليه على أن يؤسسوا دولاً عملت بالمذهب على المستوى المؤسسى وقد أخذت سيطرت الشيعة صفة التغلب والإخضاع ، مما أدى إلى ردود فعل سُنّيّة وكانت نتيجة ذلك إهدار كثير من الدماء والأموال وتكريس عوامل الشحناء والبغضاء بين المنتسبين للملة الواحدة والأمة الواحدة والشيء الجدير بالاهتمام هنا أن الجماهير – أو ما يمكن أن نطلق عليه « المجتمع » – قد انخرط فى صراع سياسى واجتماعى لم يُعرف من قبل فى التاريخ الإسلامى إذ كانت الدولة هى التى تنخرط فى صراع مع إحدى الجماعات الخارجة عليها وتبقى الجماهير المسلمة فى عافية من ذلك أى أن الصراع المذهبى قد امتد لينخر في بنية المجتمع ذاته ، وصرنا بإزاء مجتمع أشبه بالمجتمعات التى عالجها « فيرنفال[١] » ، و « سميث »[٢] .

(ب) ظهور العنصر التركى فى الصراع المذهبى أدى إلى تعقيده وهو ما يجعل المؤلف يذهب إلى النزاع بين الطوائف يميل إلى العنف والتعقيد كلما اتجه إلى التركيب بمعنى أن الشيعة والسُّنة إذا كانوا عربيًا فإن الخلاف يصبح بسيطًا فإذا أضيف إلى ذلك العنصر التركى فإنه يصبح أكثر عنفًا ويزداد أكثر إذا تدخل «الديلم» كشيعة وبمعنى آخر كلما كان الصراع مذهبيًا فقط فإنه يميل إلى أن يكون أقل عنفًا فإذا أخذ إلى جانب البعد المذهبى بعدًا قوميًا فإنه يتجه ليصبح أكثر عنفًا فإذا أضيف لذلك بعدًا مؤسسيًا أى كان أحد المنخرطين في الصراع ممثلاً للدولة أوْ كانت الدولة طرفًا فيه فإنه يتجه لأن يصبح أكثر تعقيدًا وعُنْفًا .

(جـ) تتجه الصراعات فى المجتمعات المتعددة للتفاقم كلما كانت الدولة ضعيفة إذ تفقد قدرتها على ممارسة الضبط الاجتماعى والسياسي تقدّم نفسها كبديل للولاءات الأولية الضيقة – أى أن التعبيرات اغلطائفية والمذهبية تميل للتفاقم والتصاعد في ظل دولة ضعيفة وعاجزة وفى أثناء المراحل التى تتجه فيها الحضارات للانحطاط .

---

(1) leo kuper. plural socierties: perspectives and prblems in l.kuper and M.G smith (esd), pluralism in Africa. Bercly: university of colifornia. 1968.
(2) M.G smith. Institutional and Political conditions of pluralism in, ibid.

٥ - الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية الفقهية :

وقد تواكب مع الطائفية المذهبية بين الفرق طائفية بين المذاهب الفقهية حيث يذكر ابن الأثير فى حوادث ٣٢٣هـ وفيها عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامة فإن وجدوا نبيذًا أراقوه وإن وجدوا مغنيَّة ضربوها وكسروا آلة الغناء ، وإذا رأوا رَجُلاً يمشى مع امرأة سألوه عنها فإن أخبرهم وإلاَّ ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة .... وكان إذا مرَّ بهم شافعى المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيِّهم حتى يكاد يموت[١] .

وقد تَعَصَّب أصحاب المذاهب الفقهية كل لمذهبه فجعلوا أقوال أئمتهم حجة واجبة الطاعة حتى جعلوها حاكمة على أقوال النبى ﷺ وقال الكرخى الحنفى[٢] «كل حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو ضعيفٌ أو موضوع» وعلى المستوى السلوكى والاجتماعى قال بعض الأحناف ، مثلاً لا يجوز الزواج بها قياسًا على الكتابية[٣] .

ثالثا : الممارسة السياسية للدولة الإسلامية مع غير المسلمين : « قبط مصر - دراسة حالة » :

بكل المقاييس فإن التحول إلى الإسلام من جانب أهالى البلاد المفتوحة يعد إعجازًا اجتماعيًا وسياسيًا ، ومهمًا تحدثنا عن أسباب اقتصادية أو تاريخية فإنه لا يمكن إغفال أن الدين الإسلامى مثل بذاته قوة جذب أدت إلى هذا التحول ، وقد انتشر الإسلام بشكل أسرع وأوسع من انتشار اللغة العربية لأنه كان يمثل مركز الثقل فى حركة الفتوحات سواء بالنسبة للفاتحين أو أهالى البلاد المفتوحة ذاتها وسنحاول فى هذه الجزئية دراسة كيفية التعامل مع أهالى مصر كحالة توضح لنا كيف تم تعامل الفاتحين مع أهل البلاد المفتوحة من غير المسلمين .

---

(١) ابن الأثير ، الكامل ، جـ٦ ، ص٢٤٨ ، وأيضًا ابن الأثير ، الكامل ، جـ٨ ، ص١٣١ .

(٢) السيد سابق ، فقه السنة (مكتبة الآداب - القاهرة - ١٩٧٦) جـ١ ، ص١٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٨ وراجع فى بعض مظاهر التعصب المذهبى ، فهمى هويدى مواطنون لا ذميون ، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين م. س. ذ، ص٢٩-٣١ .

كانت مصر تمثل ولاية رومانية ، وكانت وثنية شأنها فى ذلك شأن الامبراطورية الرومانيـة حتي دخلتهـا المسيحية عـام ٦١م على يد « مـرقس » الذى دخلت أسـرته اليهودية إلى الدين المسيحى وبدأ حركة تبشير بالمسيحية مثلت تهديدًا للامبراطورية الرومانية الوثنية فقبضوا عليه وقتلوه ببشاعة . وبدأ الدين المسيحي فى الانتشار فى الولايات الرومانية حتى صار المسيحيون يمثلون أقلية لها وزنها فى الامبراطورية حتى فى روما ذاتها ، ومثلت الإسكندرية المركز الروحى للمسيحيين فى مصر ولقب أسقف كنيستها « بالبابا »[1] . وبدأت أول حركة اضطهاد للمسيحيين عام ٦٤م فى عهد الامبراطور الرومانى الطاغية « نيرون » كما حدث أول اضطهاد منظم ضد المسيحية في مصر عام ٢٠٣م زمن الامبراطور « سفريس » ثم تبعه الاضطهاد الأكبر الثانى فى منتصف القرن الثالث زمن الامبراطور « ديسيوس » حيث تبنت الدولة الرومانية رسميًا محاولة استئصال المسيحية ، فتكونت لذلك لجنة تلزم كل فرد باستخراج شهادة تثبت أنه يمارس العبادات الوثنية واستمر الاضطهاد الرومانى ضد المسيحية المصرية حتى بعد دخول الامبراطورية الرومانية الدين المسيحى وذلك بسبب الانقسامات المذهبية حول طبيعة المسيح وكما يقول بتلر « فإن القرنين الأخيرين من حكم الرومان كانا عهد نضال متصل بين المصريين والرومان وهو نضال يزكيه اختلاف فى الجنس والدين وكان اختلاف الدين أشد أثرًا فيه من اختلاف الجنس إذ كانت علّة العلل فى ذلك الوقت العداوة بين الملكانية والمونوفستية»[2] ولم يكن المصريون بكافة طوائفهم على وفاق معًا قبل مجىء الإسلام لذا فقد كانوا ينتظرون مُخَلّصًا جديدًا لهم من عسف الاضطهاد الرومانى . إلى حد ترحيب المسيحيين العرب بالمسلمين وتفضيلهم لحكمهم فقد نقل بتلر عن اليعاقبة « أن الله

---

(١) أول أسقف في العالم يُطلق عليه هذا اللقب هو أسقف الإسكندرية « هرقليس » (١٣٢-٢٤٩) قبل إطلاقه على رأس الكنيسة الرومانية ذاتها .

(٢) الفريد بتلر ، فتح العرب لمصر تعريب محمد فريد أبو حديد (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) جـ١ ص٢٧ ، وعن طبيعة الخلافات بين الملكانية ، والمونوفستية راجع : عبد الخالق سيد أبو رابية ، عمرو بن العاص بين يَدَىّ التاريخ ، (القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ط١ ، ١٩٨٨ - ١٤٠٨هـ) ، ص٩٢ : ٩٥ .

أنجاهم من الروم على يد العرب فعظمت نعمته لدينا » - كما يقول مطران نسطورى « وهؤلاء العرب الذين أعطاهم الله السلطان فى أيامنا لا يحاربون دين المسيح بل هم يدافعون عن ديننا ويجلسون قسوسنا وقديسينا ويهبون الهبات لكنائسنا وأديرتنا» ويذكر المقريزى أن القبط ساعدوا المصريين فى الفتح . لذا يمكن القول إن ما قدمه الإسلام فيما يتعلق بالموقف تجاه الآخر كان يعتبر ثورة فى عالم القرن السابع الهجرى كما أنه لايزال كذلك ، إذ لن يختفى التعصب والكراهية فى سلوك بنى الإنسان تجاه بعضهم البعض الآخر وحتى فى العصر الحديث فإن التسامح تجاه حقوق الآخرين إنما هو مسألة قومية أو وطنية - أى أنها إما متعلقة بمواطنى الدولة أو الذين يعيشون فى إقليمها . لكن الإسلام نظر إلى حقوق الآخر باعتباره إنسانًا أينما كان ، ونظم وبشكل واضح كيفية التعامل معه ضمن دستور الدولة الداخلى ، وقد كان موقف المسلمين من أهالى البلدان المفتوحة أحد الأسباب التى أدت إلى ترحيبهم بالحكم الإسلامى .

١ - الممارسة السياسية والتسامح مع الآخر :

عرضت الدولة الإسلامية عليهم الإسلام أو الجزية كأداة للحماية . فلما قبلوا أن يدفعوا الجزية تم تنظيم الحصول عليها بطريقة عادلة يتضح ذلك من الآتى :

(أ) مشاركة الأقباط فى حكم أنفسهم وذلك بأن جعل المسلمون لكل قرية عرفاؤها رؤساؤها وأمراؤها وهؤلاء هم الذين يقومون بتقدير « الخراج » على الأرض والذى لم يكن قدرًا ثابتًا بل متغيرًا بقدر الزيادة والنقصان فى إنتاج الأراضى.

(ب) أن الذى ينظم العلاقة مع أهل مصر عقد كتبه إليهم « عمرو بن العاص » قال فيه « هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شىء من ذلك ولا ينتقص ولا يساكنهم النوب وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح وانتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف وعليهم ما جنى لصوتهم ، فإن

أبى أحد منهم أن يجيب رفع عنهم الجزاء بقدرهم وذمتنا ممن أبى بريئة وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى رفع عنهم بقدر ذلك ومن دخل فى صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم ومن أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه ويخرج من سلطاننا ، عليهم ما عليهم أثلاثًا فى كل ثلث جباية ما عليهم على ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمته ، وذمة رسوله وذمة الخليفة أمير المؤمنين وذمم المؤمنين(١) . وواضح من عقد الذمة السابق أنه يحترم الأنفس ، والكنائس ، والأموال ، كما يراعى العدالة فى جعل الجباية مرتبطة بزيادة النهر ونقصانه ، كما جعل الجرية على من دخل فى عقد الصلح . كما جعل جباية الجزية السنوية على ثلاث مرات فى السنة كمظهر للتخفيف عنهم ، ثم جعل ما فى العقد ملزمًا للمسلمين بشكل لا يمكن مخالفته فهو عهد الله وذمته ، وذمة رسوله ، وذمة الخليفة والمؤمنين ، أى أنه نوع من الالتزام الإسلامى على المستوى الفردى والجماعى تجاه أهل الذمة وبالتالى ولأول مرة وجدت صيغة قانونية واضحة وقاطعة يتبادل فيها المسيحيون المصريون مع غزاتهم حقوقًا وواجبات ، وهذا يعد تقدمًا هائلاً فى العلاقات بين الشعوب .

(جـ) ولما فتح المسلمون الإسكندرية عقدوا صلحًا مع أهلها أورد بطلر شروطه فى « فتح العرب لمصر » نقلاً عن حنا النقيوسى ، وقد حافظت هذه الشروط على الاستقلال الداخلى للمسيحيين واليهود فنصت على أن يكف المسلمون عن أخذ الكنائس ولا يتدخلوا فى أمورهم أى تدخل ، وأن لا يباح لليهود الإقامة بالإسكندرية(٢) . وقد قاتلت الإسكندرية كما قاتلت قرى أخرى لكن عمر بن الخطاب اجتهد لهم فقال : خيروهم بين الإسلام أو أن يكونوا ذمة فدخل بعضهم الإسلام واختار بعضهم أن يكونوا ذمة - أى يبقوا أحرارًا لهم أرضهم وتفرض عليهم الجزية والخراج ، ولو اعتبرنا - كما - يعتقد المؤلف - أن العنوة ، والصلح هى أسلوب للتنظيم الإدارى والسياسى للبلدان المفتوحة لزال الالتباس فى قضية الصلح،

(١) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك « بيروت : الأعلمى للمطبوعات ، م. س. ذ.) ، ج٣ ، ص١٣٩ ، وراجع أيضًا بصيغة مختلفة البلاذرى ، فتوح البلدان ، م. س. ذ ، ص٢١٩ .

(٢) بطلر ، فتح العرب لمصر ، م. س. ذ ، ج١ ، ص٢٧٨ .

والعنوة . فالذين قاتلوا يجتهد لهم إمام المسلمين ويجعل منهم ذمة ويتساوون فى النهاية مع الذين فتحت بلادهم بلا مقاومة[١] . وهذا يعنى احترام وجود الآخر والحفاظ على حياته وحريته وإيثار إبقائه فربما يسلم . لقد أدى الفتح الإسلامى لمصر إلى تنفس الناس فى عباداتهم واختيار ما يشاءونه فى تدينهم .. وأصبح القبط فى مأمن من الخوف الذى كان يلجئهم إلى إنكار عقيدتهم أو إخفائها تقية ومداراة فعادت الحياة إلى مذهب القبط فى هذا الجو الجديد ، جو الحرية الدينية . وكتب عمرو بن العاص أمرًا بالأمان لبطريق الأقباط « بنيامين » المختفى منذ أكثر من عشر سنين نصه « أينما كان بطريق القبط بنيامين فله الحماية والأمان وعهد الله فليأت البطريق إلى هاهنا فى أمان واطمئنان ليلى أمر ديانته ويرعى أهل ملته[٢] . وقد أدت السياسة الإسلامية التى ترعى وجود القبط ودينهم كاتبًا أرثوذكسيًا مثل « ساويروس » يقول على لسان بنيامين « كنت فى بلدى وهو الإسكندرية فوجدت بها أمنا من الخوف واطمئنانًا بعد البلاء وقد صرف الله عنا اضطهاد الكفرة وبأسهم » وقد وصف فرح القبط بالفرح الإسلامى بقوله « فرحوا كما يفرح الأسخال[٣] ، إذا ما حلت قيودهم وأطلقوا ليرتشفوا من لبان أمهاتهم »[٤] .

لقد أدت السياسة الإسلامية تجاه أهل مصر إلى عودة الاستقرار إليها ، كما أدت إلى توحد أهل البلاد المفتوحة خلف الدولة الإسلامية - أى صارت دولة لها شرعية وقبول لدى أغلبية أهل البلاد المفتوحة . وقد أدت سياسة التسامح هذه إلى أن يدخل القبط فى الإسلام ورغم أن بطلر يقول أن ذلك يرجع إلى أسباب معنوية كالمساواة مع المسلمين أو اقتصادية كإسقاط الجزية إلا أنه يعود فيذكر « وأما الحقيقة المرة فهى أن كثيرين من أهل الرأى والحصافة قد كرهوا المسيحية لما كان منها من عصيان لصاحبها . إذ عصت ما أمر به المسيح من حب ورجاء فى الله

(١) المقريزى ، الخطط ، ج١ ، ص٢٩٥ ، وابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، ص٨٢-٨٣ .

(٢) بطلر نقلاً عن ساويرس ، وأبى صالح ، كلاهما أرثوذكسى . ص٣٨٢ .

(٣) صغار الغنم .

(٤) المرجع نفسه ، ص٣٨٦ .

ونسيت ذلك فى ثوراتها وحروبها التى كانت تنشب بين شيعها وأحزابها ومنذ بدا ذلك لهؤلاء العقلاء لجأوا إلى الإسلام فاعتصموا بأمنه واستظلوا بوداعته وطمأنينته وبساطته(١) .

٢ - الدولة الإسلامية وتنظيم العلاقة مع أهل مصر :

حكمت علاقة الدولة الإسلامية بأهل مصر مجموعة من الأطر العامة تمثلت هذه الأطر فى :

(أ) الأحاديث والوصايا والآيات الدالة على وجوب الرفق بأهل الذمة كحديث صلى الله عليه وسلم « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » ووصية عمر بن الخطاب على أهل الذمة عند وفاته بقوله « أوصى الخليفة من بعدى بذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم »(٢) .

(ب) أحاديث خاصة بأهل مصر لأن لهم نسبًا ورحمًا فقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا فتحم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً »(٣) .

(جـ) عقودا الصلح التى جرت عند بابليون أولاً(٤) ثم الإسكندرية(٥) ثم استقرار الأوضاع بعض نقض الإسكندرية وفتحها ثانية عام ٢٥هـ(٦) . ولأن المسلمين كانوا يمثلون أقلية بالنسبة لأهل مصر فقد حدث نوع من التخصص الوظيفى بين الفاتحين وأهل مصر حيث يقوم المسلمون بالمنعة والدفاع ويقوم أهل مصر بالأعمال

(١) بطلر ، فتح العرب لمصر ، م. س. ذ ، ص٣٨٥ ، ج٢ .

(٢) راجع طائفة من هذه الأخبار فى : أبو يوسف ، الخراج فى التراث الاقتصادى - تقديم الفضل شلق ، (بيروت : دار الحداثة ، ط١) ص٢٥٣ .

(٣) راجع فصلاً كاملاً بوصية رسول الله بالقبط فى : ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص٢-٤ .

(٤) وهى موجودة فى الطبرى ، والبلاذرى .

(٥) وهى مثبتة عند بطلر ، ودانييل دينيت وغيرها .

(٦) راجع ابن الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، ص١٧٨ ، المقريزى ، الخطط - ج١ ، ص١٦٨ .

الاقتصادية الأخرى كالزراعة والتجارة ، والصناعة ، ولم يكن ممكنًا للمسلمين أن يحكموا بدون مشاركة أهل مصر ، لذا فقد كانت مشاركة أهالى مصر فى الحكم مسألة بديهية فى ذهن المسلمين وقد تجلت مظاهرها فى عدة مناح كثيرة فكما يذكر ابن عبد الحكم أن « عمرو بن العاص » حين توجه لفتح الإسكندرية خرجت معه جماعة من رؤساء الأقباط وقد أصلحوا لهم الطرق وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم القبط أعوانًا على ما أرادوا من قتال الروم(١) . وليس أمر مساعدة القبط للفاتحين بمستبعد كما ذهب « بطلر » . ولا هو تشكيك فى استقلال شخصيتهم القومية ، لأن كل القرائن تشير إلى ترحيب القبط بالفتح العربى لأنه أداة تحقيق لذاتيتهم القومية وتحرير لهم من استعمار قد أرهقهم .

ويذكر ابن عبد الحكم أنه لما استوثق الأمر لعمرو بن العاص أقر قبطها على جباية الروم ، وكانت جبايتهم بالتعديل إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم وإن قل أهلها وخربت نُقِصُوا فيجتمع عرفاء كل قرية ومازوتها ورؤساء أهلها فيتناظرون فى العمارة والخراب حتى إذا أقروا من القسم بالزيادة انصرفوا بتلك القسمة إلى الكور ثم اجتمعوا هم ورؤساء القرى فوزعوا ذلك على احتمال القرى وسعة المزارع ثم ترجع كل قرية بقسمهم فيجمعون قسمهم وخراج كل قرية(٢) وهذا يعنى أن هناك مستويين للإدارة ، المستوى الأول وهو رؤساء القرى ثم مستوى أعلى وهو مستوى الكور وهو ما يمكن أن نسميه الباجارك كما ذهب دانييل دينيت حيث مثل الباجارك المستوى الإدارى الوسيط بين الدولة والمستويات الإدارية الأولية . ومن الواضح أن ابن عبد الحكم يتحدث عن كيفية جباية الخراج - أى ما هو مقرر على رقبة الأرض- كما يتصور أن تكون الجزية يتم تحصيلها عن طريق هؤلاء الحكام المحليون، فكان جباة الضرائب من أهل الذمة كما كان حكام الكورات المختلفة - منهم أيضًا والحق أن العرب منذ الفتح تركوا معظم وظائف الدولة فى أيدى الذميين . ووضح

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، م. س. ذ ، ص٧٣ .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص١٥٢ - ١٥٣ .

ذلك من المصادر المختلفة ومن الأوراق البردية[١] . ويذكر « ترتون » أسماء لأشخاص مسيحيين تركوا في الإدارة الحكومية بعضهم قبط ، وآخرون ملكانيون . ويذكر ابن الحكم أن سؤال أهل البلاد فى أمر الخراج أمر يمارسه الحاكم[٢] وأهل المعرفة من أهل البلاد هم مستشارون للدولة وليسوا متصرفين فى الإدارة الحكومية[٣] . كما يذكر « ابن عبد الحكم » أيضًا أن عمر بن الخطاب أرسل إلى عمرو بن العاص أن يسأل المقوقس عن مصر من أين تأتى عمارتها وخرابها ، فسأله عمرو فقال له المقوقس تأتى عمارتها وخرابها من خمسة أوجه[٤] .

وقد استمرت مسألة مشاركة أهل الذمة فى الإدارة الحكومية حتى بعد أن أصبحت اللغة العربية هي اللغة السائدة فى أوائل القرن الرابع الهجرى ففى الدولة الطولونية استخدم أحمد بن طولون فى أعمال الطب والهندسة نصارى ، ويهود[٥] . كما عمل أهل الذمة في الوظائف المالية والإدارية ووصل بعضهم إلى السيطرة على كل الإدارة المالية فى الدولة ومن هؤلاء « يعقوب بن كلس اليهودى » الذى عرف « بتاجر كافور » لعقده الصفقات التجارية له[٦] .

وبالنسبة للشعائر الدينية والتعبدية فإنه وفقًا لعقد الذمة - فإن الكنائس التى كانت للنصارى لا ينبغى أن تمس ، وقد كان لكل من اليعاقبة والملكانين كنائسهم

(١) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢) ، ص٦٦ - ٦٧ .

(٢) ترتون ، أهل الذمة فى الإسلام ، ترجمة حسن الحبشى (القاهرة : دار الفكر - ط١ - ١٩٤٩) ص٢٠ - ٢١ .

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، م. س. ذ ، ص١٥٥ .

(٤) نفس المرجع ، ص١٠١ .

(٥) قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة فى مصر فى العصور الوسطى (القاهرة : دار المعارف - ط٢- ١٩٧٩) ، ص٤٥ .

(٦) نفس المرجع ، ص٥٠ وفى عهد الدولة الفاطمية الإسماعيلية عظم نفوذ أهل الذمة لأنها اتخذتهم بطانة لها من دون الأغلبية السُنِّية التى تفارقها فى الاعتقاد وراجع أسماء بعض الوزراء وأيضًا شهادة بعض النصارى بذلك فى : سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. ذ ، ص١٣٨ وقاسم عبده قاسم ، نفس المرجع ، ص٥٢ .

المبثوثة فى الإسكندرية وبقية القطر المصرى : ومن المعلوم أن عمرو بن العاص منح « بنيامين » بطرك القبط الأمان وأعطاه حق الاستقلال بالشئون الداخلية لطائفته «القبط الأرثوذكس» ورغم أن الفقهاء لا يبيحون استحداث كنائس في البلاد التى فتحت صلحًا أو عنوة إلا أن الواقع يشير إلى أن هناك كنائس بنيت فى مصر ، ويذكر ترتون « أن هناك كنيسة قد بنيت فى دير « بيت عَبَّه سنة ٢٥هـ » . وبنيت كنيسة « مارى مرقص » ما بين عامى ٣٩ - ٥٦هـ ، فى عهد البطرك « أغاثو » الذى خلف بنيامين ، كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط فى حارة الروم فى زمن ولاية مسلمة بن مخلد ، فأنكر ذلك الجند على مسلمة وقالوا له أيقر لهم أن يبنوا الكنائس حتى كاد أن يقع بينهم وبينه شر ، فاحتج عليهم مسلمة يومئذ فقال إنها ليست فى قيروانكم ، وإنَّما هى خارجة فى أرضهم فسكتوا عند ذلك[١] . والخبر السابق يشير إلى أن القبط كان لهم حق بناء الكنائس خارج المدن التى اختطها المسلمون كالفسطاط ، كجزء من الحفاظ على النظام العام فى المجتمع المسلم ، ويذكر « سعيد بن البطريق » ، أنه فى ولاية عبد العزيز بن مروان بنيت كنيسة مار جرجس وكنيسة أبى قير فى داخل قصر الشمع ، كما جدد البطرك إسحق كنيسة القديس مرقص ، أما ساويرس أسقف الأشمونين فيحدثنا عن بناء كنائس أخرى فى حلوان فى إمارة « عبد العزيز بن مروان » كذلك بنيت بعض الأديرة فى مدينة حلوان فى إمارته - كما قد جددت كنيسة السيدة مريم على جبل المقطم من قبة الهواء ، وعرفت باسم كنيسة الفراشين ، وكنيسة الروم ، وأقيمت عدة كنائس فى عهد المأمون جديدة اشتهرت بروعة البناء وجمال الشكل[٢] . ويذكر « ترتون » أن الكنائس كانت تبنى بحرية وكانت تشيد بموافقة السلطة وأصحاب الأمر والنهى بل وأحيانًا بمساعدتهم[٣] .

(١) فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص١٣٢ .

(٢) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. ذ ، ص١٤١ - ١٤٧ . وهى تنقل عن مصادر مسيحية قبطية ، وملكانية ، وراجع أيضًا ترتون ، أهل الذمة فى الإسلام ، م. س. ذ ، ص٤٥ .

(٣) ترتون ، أهل الذمة والإسلام ، م. س. ذ ، ص٥٢-٥٤ ، وقد أورد المقريزى فى نهاية كتاب « الخطط قائمة طويلة بأسماء الأديرة والكنائس التى للنصارى بالديار المصرية، كما أورد على=

أما عن التنظيم الداخلى للكنائس

(هـ) فـقـد أعطى الفـاتحـون المسلمـون للبطارقـة الحق فى أن ينظمـوا أبناء طائفتهم داخليًا ، وصار لحاكم مصر (واليها) حق الإشراف على انتخاب البطاركة بوصفه أعلى سلطة سياسية فى البلاد . وتشير حوليات الكنيسة القبطية أن الأساقفة كانوا يستشيرون حاكم مصر قبل انتخاب البطرك ، كما كان البطاركة والأساقفة يذهبون من الإسكندرية (مقر البطركية آنذاك) لمقابلة حاكم مصر (واليها) بعد انتخابهم . وقد أرسل « هشام بن عبد الملك » الخليفة الأموى إلى عبيد الله بن الحبحاب واليه على مصر ليقيم أسقفًا للملكانيين وذلك فى سنة ١٠٧هـ/ ٧٢٥ إذ ظل الملكانيون بلا أسقف منذ فتح مصر عام ٢٠هـ(١) . وكما يقول المقريزى فقد ظل الملكية بلا بطرك في مصر من عهد عمر بن الخطاب إلي خلافة « هشام ابن عبد الملك » فغلب اليعاقبة فى هذه المدة علي جميع كنائس مصر وأقاموا بها منهم أساقفة . وبعث إليهم أهل النوبة فى طلب أساقفةفبعثوا إليهم من أساقفة اليعاقبة فصارت النوبة منذ ذلك العهد يعاقبة . ويذكر المقريزى أنه فى أيام « سيمون » السريانى قدم رسول أهل الهند فى طلب أسقف يقيمه لهم (أى بالهند) فامتنع من ذلك حتى يأذن له السلطان ، كما يذكر أنه فى عام ٢٢٧هـ قدم اليعاقبة « يوساب » فى دير بومقار بوادى هبيب . وفي أيامه قدم مصر « يعقوب »مطران الحبشة وقد نفته زوجة ملكهم وأقامت عوضه أسقفًا فبعث ملك الحبشة بطلب إعادته من البطرك فبعث به إليه وبعث أيضًا عدة أساقفة إلى أفريقيا ، كما يذكر المقريزى وأنه لما نقص نيل مصر بعث المستنصر بالله ميخائيل الحبشى بطرك

= مبارك فى كتابه « الخطط » قائمة بالكنائس والأديرة المصرية حتى عام سنة ١٨٨١م ، وفى تعريفه بهذه الكنائس يشير إلى مدى مشاركة غير المسلمين ونفوذهم فى كافة الأزمنة وراجع المقريزى ، الخطط ، م.س.ذ ، جـ٢ ، ص٥٠١ وما بعدها ، وأيضًا : على مبارك ، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧) ، ط٢ ، جـ٢ ، ص٢٠٧ وما بعدها ، راجع أيضًا : ليلى عبد اللطيف ، الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى (القاهرة : جامعة عين شمس - ١٩٧٨) ، ص٣٧ .

(١) المقريزى ، الخطط ، جـ٣ ، ص٤٩٣ .

النصارى إلى بلاد الحبشة بهدية سنية ، فتلقاه ملكها وسأله عن سبب قدومه فعرفه نقص النيل وضرر أهل مصر بسبب ذلك فأمر بفتح سد يجرى منه الماء إلى أرض مصر ففتح وزاد النيل فى ليلة واحدة ثلاثة أذرع ، واستمرت الزيادة حتى رويت البلاد وزرعت ثم عاد البطرك فخلع عليه المنتصر وأحسن إليه . والخبر السابق يشير إلى : أن العلاقة بالعالم الخارجى كانت تتم من خلال الدولة وذلك احترامًا لهيبتها وسيادتها كما يشير إلى نفوذ الكنيسة (الأرثوذكسية) على الحبشة وأفريقيا ، وأنها هى التى كانت تقوم بتولية بطرك على كنيسة الحبشة بدون معارضة من الدولة الإسلامية - كما أن الدولة الإسلامية استخدمت العلاقات الكنسية بين مصر والحبشة كجزء من سياستها الخارجية فى صلاتها بالعالم الخارجى خاصة فيما يتعلق بقضية المياه التى تهدد أمنها القومى . وبمراجعة ما ذكره القلقشندى فى تنظيم الدولة الإسلامية لعلاقتها بأهل الذمة فإنها حرصت على استقرار العلاقة بين طوائف الملل الرئيسية (اليهود بطوائفهم ، واليعاقبة ، والملكانية) وذكر القلقشندى أن زعماء أهل الذمة هم من أرباب الوظائف بالديار المصرية وبتحليل الوثائق الثلاث التى أوردها وهى ثلاثة مراسيم من الدولة بتولية زعماء الطوائف الثلاث ، نلاحظ سعى الدولة إلى توحيد الطوائف دون إثارة الشقاق فيما بينها فعلى سبيل المثال فإن العادة جرت على أن يكون رئيس اليهود من طائفة الربانيين دون غيرهم وهو يحكم على الطوائف الثلاث الأخرى . وقد أشارت الوثيقة إلى غير المسلمين من الكتابيين « بأهل الملل والنحل » .

٢ - ترى الدولة العلاقة معهم قائمة على أساس العقد « وتبيحهم من أمر دينهم ما عليه عوهدوا وتمنحهم من ذلك ما عليه عوقدوا » . وهى مهتمة بأن يكون زعيم الطائفة (الأحبار) من الذين « تحمد موادهم إذا شوفهوا وتحسن مرآهم إذا شوهدوا : من كل إسرائيلى أجمل للتوراة الدراسة ... » أى أن يكون زعيم الطائفة دارسًا للتوراة قادرًا على أن يعبر عن طائفته ، كما يجب أن يكون موضعًا للمدح والرضا منهم وتطالب الدولة الرأس اليهودى بمعاملة الآخرين من أهل الملل اليهودية بالعدل « ولكونك منهم لا تحل معهم على غيرهم فيما فيه النفس الأمارة تأمر » ،

و « من كان منهم له معتقد فلا يخرج عن ذلك ولا يحرج » وحين أجازت الوثيقة إمكان الحوار بين أهل الملل اليهودية فإنها أشارت إلى ضرورة التمسك بقواعد العدالة فى الحوار بقولها « فمن قدرت على رده بدليل من مذهبك فى شروق كل شمس وغروبه فأردده من منهج تحيده عن ذلك وإلا فقل له يا سامرى .. « بصرت بما لم يبصروا به » وفى ترسيم الدولة للوظيفة (رأس اليهود) فإنها ألزمته الحكم بينهم وفق عقائدهم وقوانين شريعتهم « ومرهم بملازمة قوانينهم كيلا يعدو أحد منهم فى السبت ، واجعل أمور عقودهم مستتبة » ، كما اعتبرت الجزية دفاعًا عنهم فقالت ولأجلها ورد « من آذى ذميًا كنت خصمه » بل ألزمته قواعد التوراة الصحيحة ونفى البدع التي خالطها « وقد علم أن الذى تتعاطونه من نفخ البوق إنما هو كما قلتم للتذكار فاجتهدوا أن لا يكون لتذكار العجل الحنيذ الذى له خوار » وجعلت الوثيقة لرأس اليهود « استيعاب أمورهم كلها » مباشرًا من أحوالهم ما جرت عادة مثله من الرؤساء أن يباشر مثلها » وعليه ضم جماعته ولم شملهم والحكم بينهم على قواعد ملّته وحمل شعار الذمة الذى جعل له حلية العمائم ، وله ترتيب أهل ملته من الأحبار فما دونهم على قدر استحقاقهم وعلى ما لا تخرج عنه كلمة اتفاقهم »(١)

وفي وثيقة ترسيم زعيم الملكانية(٢) نجد نفس المبادئ التى تم إقرارها مع اليهود لكن يلاحظ أن الوثيقة تركز على عدم ميلهم إلى غريب من جنسهم (أى من طائفة الملكانية) ، وعدم اتخاذ البيع والكنائس والأديرة مأوى للغرباء وعدم إخفاء كتاب يرد عليه من أحد الملوك ثم الحذر الحذر من الكتابة إليهم . وهنا نجد أن علاقة العالم الإسلامى مع العالم الغربى تنعكس على علاقة الدولة بذمتها . ففترة الحروب الصليبية التى كتب فيها هذا الترسيم نجد تعاظم تحذير الدولة لذمتها من أن تصبح أداة للقوى الخارجية ضد مجتمعها . وفى وثيقة ترسيم زعيم اليعاقبة(٣) ، فإنه يحذره فقط من علاقته بالحبشة حتى إذا قدر فلا يشم أنفاس الجنوب ، حيث تمثل

(١) القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ١١ ، ص٣٨٥ - ٣٩١ .

(٢) نفس المرجع ، جـ١١ ، ص٣٩٢ .

(٣) نفس المرجع ، جـ١١ ، ص٣٩٣ - ٤٠٤ . وراجع فى ترتون المرسوم الصادر إلى الأنبا عبد يسوع النسطورى الذى تولى البطريركية عام ١١٣٨م ، ص ٩٠ .

الحبشة تهديداً لأمن مصر القومى بسبب سيطرتها على منابع النيل - كما يمكنها أن تكون محوراً للتحالف مع قوة خارجية تريد أن تهدد العالم الإسلام» من جهة الجنوب. ولو أخذنا الألقاب التى كان يوصف بها زعيم الملة من ملل الكتابيين كمؤشر لمكانته فى الدولة الإسلامية ، فإن الوثيقة تشير إلى البطرك بأوصاف مثل «الحضرة السامية ، والقديس المبجّل ، والمكرّم ، والموقّر ، والكبير ، والريان ، والرئيس ، والروحانى ، والفاضل ، والكافى ، والمؤتمن ... إلخ[1] » .

وكان تدخل الدولة الإسلامية لتنظيم العلاقة بين أهل مللها أمراً من أعمال سيادتها كما أن طبيعة العلاقة بين هذه الطوائف كانت تقوم على الكراهية التى لو تركت بلا تنظيم سلطوى لأدى هذا إلى تفجر اجتماعى يهدد تكامل الدولة ووحدتها واستقرارها - فكما يذكر ترتون نقلاً عن « ساويرس » أن « تيودوسيوس » الملكانى أغلق كنيسة اليعاقبة حتى فتحها « عبد العزيز بن مروان » ولم يكن ذلك كما يذكر ترتون نتيجة لاضطهاد دينى من جانب الحكومة بل إن الغيرة الدينية بين أتباع الدين الواحد هى التى أدت إلى هذا الحادث[2] .

كما أن صراعًا بين الأجنحة داخل الكنيسة الإثوذوكسية ذاتها فرض تدخل الدولة الإسلامية ، إذ مات « يوحنا السمنودى » عام ٦٥هـ وأوصى بتولية شخص اسمه إسحق الملقب بحنا . لكن المطارنة عمدوا إلى انتخاب شخص آخر اسمه (جرجه) وادعوا أنه هو الذى أوصى به « يوحنا السمنودى » وكان كبار رجال الكنيسة لا يريدون تولية (جرجه) فتدخل الوالى وأمضى ما قرره كبار رجال الكنيسة وما أوصى به « يوحنا السمنودى »[3] . ورغم أن الدولة الإسلامية كانت تعين الرؤساء

(١) القلقشندى ، صبح الأعشى ، جـ١ ، ص٤٠٤ وأيضًا ص٨٥ ، جـ١١ حيث يصف رئيس اليهود بأنه : الرئيس الأوحد ، الأجل ، الأعز ، الأخص ، الكبير ، شريف الدواوين ، أبو غلان سدده الله فى أقواله وثبته في أفعاله .

(٢) ترتون ، أهل الذمة فى الإسلام ، م. س. ذ ، ص ٨٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٨١ وأيضًا راجع لنمط من أنماط الصراع داخل الكنيسة فى سيدة إسماعيل الكاشف - مصر الإسلامية وأهل الذمة ، ص١٠٧ - ١٠٨ وقد تدخل محمد بن طغج الأخشيدى بعد أن استعانت به طائفة من الأجنحة المتصارعة ، فأغلق الكنيسة وقبض على البطرك والأسقف ولم تفتح إلا بعد وساطة طائفة من وجوه القبط وكتابهم .

الدينيين إلا أن ذلك كان يتم كمسألة نهائية عقب أن يتم انتخاب هؤلاء الرؤساء وفق قواعد وتقاليد معروفة ولم يعرف في تاريخ مصر الإسلامية أن ولاة الأمور فيها عارضوا فى انتخاب أحد البطاركة مادام الأساقفة والكهنة وعامة أهل الذمة يتبعون القوانين الكنسية(١) . وكان زعماء الطوائف الرئيسية يمثلون منظمات وسيطة بين الدولة وبين ذمتها من الكتابيين بحيث يقومون بإبلاغ الدولة عن مظالمهم ومطالبهم ويساعدون الدولة فى جباية الجزية والخراج ، وأحوال الطائفة من حيث الزيادة والنقصان – كما يساعدون الدولة فى الضبط الاجتماعى وذلك من خلال منع حدوث الفتن أو الإخلال بالأمن من جانب (أهل الذمة) فحين وقعت ثورة أهل «البشمور» أيام مروان بن محمد الخليفة الأموى ، وأيام المأمون طلب من البطرك احتواء الموقف ، وقد كتبو البطرك « يوساب » إلى الثائرين القبط فى عهد المأمون ينصحهم بالرجوع عن الثورة ويحذرهم من قوة السلطان فلم يرجعوا ، ورغم أن المأمون وعد الثائرين بعدم عقابهم إن هم رجعوا عن الثورة ، وصحب معه البطرك « ديونسيوس » بطرك أنطاكية لكنهم لم يستجيبوا(٢) . كذلك فى أحداث الفتنة المملوكية سنة ٧٢١هـ (١٣٢١م) قال كريم الدين الناظر الخاص بالسلطان « النصارى لهم بطرك يرجعون إليه ويعرف أحوالهم فرسم السلطان بطلب البطرك فجاة عند كريم الدين .. وأدت طريقة تعامل الدولة الإسلامية (المملوكية) معه بطريقة كريمة إلى حدوث أزمة خطيرة مع عامة المسلمين أدت إلى نتائج هائلة(٣) .

٣ - اضطراب العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة :

رغم وضوح العلاقة المنظمة للعلاقة بين الدول الإسلامية وغير المسلمين (الأقلية الكتابية) إلا أن هذا لا يعنى أنها كانت خلوًا من الأزمات ، وتتحمل مسئولية هذه الأزمات قوى ثلاث أساسية :

(١) سيدة إسماعيل الكاشف – مصر الإسلامية وأهل الذمة . م. س. ذ ، ص١٠٢ .
(٢) سيدة إسماعيل الكاشف – مصر الإسلامية وأهل الذمة . م. س. ذ ، ص١١٤ وهي تنقل عن مصادر مسيحية .
(٣) راجع التفصيلات كاملة فى : المقريزى الخطط – جـ٢ ص ٥١٥ ، ص ٥١٦ م. س. ذ .

١ - الدولة الإسلامية ذاتها ثم الأقليات الكتابية ثم الجماهير المسلمة :

(أ) مسئولية الدولة الإسلامية :

كان انحراف الممارسة السياسية للدولة الإسلامية عن قواعد ومبادئ القرآن وتطبيقات السنة والخلافة الراشدة أحد الأسباب التى أدت إلى حدوث الأزمات فى العلاقة مع الأقليات الكتابية فى الدولة . فمع تحول غير المسلمين إلى الإسلام وانخراطهم فى دواوين العطاء واجهت الدولة الإسلامية مشكلة متعلقة بانخفاض الموارد الاقتصادية لها[١] . إذ أن أهم الموارد فى هذه الفترة كان الفئ متمثلاً فى «الجزية والخراج » بالإضافة إلى الصدقة (الزكاة) ، وخمس المغانم ، وكان أحد المخارج لمواجهة هذه المشكلة هى إبقاء الجزية على من أسلم[٢] ، وفرض الضرائب على الأقلية الكتابية والتى كانت تمثل أغلبية مواطنى الدولة الإسلامية بما فى ذلك مصر . وكان عبد العزيز بن مروان والى مصر (٦٥-٨٥هـ) هو أول من قام بإحصاء الرهبان وفرض الجزية عليهم وألزم الأساقفة بأن يؤدوا قدرًا معينًا من المال سنويًا بالإضافة إلى خراج أملاكهم[٣] . ويذكر دانييل دينيت أن السبب الذى دفع

(١) من مؤشرات تعاظم الاتحول إلى الإسلام وتأثير ذلك على موارد الدلولة انظر : الفضل شلق ، مقدمة فى التراث الاقتصادى الإسلامى (بيروت : دار الحداثة ، م. س. ذ ، ١٩٩٠ - ط١) ص٣٧ - ٣٨ .

(٢) راجع فى ذلك مثلاً : الكامل لابن الأثير ، جـ٤ حيث نجد عامل الدولة الإسلامية أشرس بن عبد الله يعمل على رفع الجزية عمن أسلم ويشترط لذلك على عماله لكى يدعو إلى الإسلام . لكن مسئول الخراج المحلى هو الذى يكتب لأشرس أن الخراج قد انكسر فيعمد إلى وضعها علي المسلمين مما أدى إلى نشوب قتال وردَّة الذين اسلموا أى أن مسئولى الخراج المحلى من أهل الذمة كانوا يرون أن مصلحتهم إبقاء الجزية لأنهم كانوا يستفيدون من ذلك لأنهم صالحوا الدولة على مبلغ معين يؤدونه إليها ، وقد كان أحد أسباب خروج « ابن الأشعث » على « عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف » مخالفته لقواعد الكتاب والسنَّة وأخذ الجزية من الذين أسلموا ، راجع الكامل لابن الأثير ، جـ٤ ، ص٢٠٢ (بيروت : دار الفكر - ١٣٩٨ - ١٩٧٨) ص٢٠٢ .

(٣) كانت الكنيسة تمتلك أراضى شاسعة موقوفة عليها وكانت هذه الأراضى تدفع عنها الخراج ، أما الجزية فكان الرهبان معفون منها .

عبد العزيز بن مروان إلى فرض الجزية على الرهبان هو ازدياد المتحولين إلى الرهبنة للهروب من الجزية . لكن يبدو أن الهجرة الجماعية للفلاحين لم تكن القصد منها الهروب من دفع الجزية بل الهروب من الضرائب الإضافية التى تم فرضها . كما يمكن أن نفترض أن النظام الضرائبى الذى تركته الدولة الإسلامية للوسطاء المحليين من أهل الذمة قد أصابه الخلل الذى أدى إلى تمييز بعض الفئات ، كما أن الوثائق تشير إلى أن الدولة الإسلامية كانت تتغاضى عن التأخير فى دفع الضرائب وبالتالى فإن الاتجاه إلى التدقيق فى المحاسبة لرؤساء الكور ، والقرى قد أدى إلى تذمر قطاعات من تلك التى لم تكن الدولة تعلم عنهم شيئًا وبالتالى بدأت حركة هروب جماعية يفترض أن الرهبان والكنائس لعبوا دورًا إيجابيًا فيها وبالتالى تم إحصاء الرهبان وإغلاق قبول المترهبين كجزء من التدقيق فى الجباية . كما تم إحصاء الفلاحين بدقة فى كل قرية وإلزام كل شخص أن يحمل جوازًا يفيد أنه أدى ما عليه من ضرائب ويعاقب بغرامة كبيرة من يضبط وليس معه جوازه ، فإذا فقده حصل على جديد ثمنه خمسة دنانير ، ويورد دينيت نماذج لبرديات تتحدث عن أن أهلها دفعوا ما عليهم من جزية ، أو أنهم أدوا ضريبة رؤوسهم فى منطقة كذا . ويمثل « قرة بن شريك » نموذجًا للولاة الذين دققوا فى أوامرهم إلى الجباة بعدم قبول الرشوة أو ظلم أهل الذمة ، كما تدخل فى كل صغيرة وكبيرة وقد أورد « ترتون » أمرًا « لقرة بن شريك » وجد ضمن أوراق البردى اليونانية المحفوظة فى المتحف البريطانى نصه « خوفًا من الله وحفظًا للعدالة والحق فى توزيع القدر المفروض عليهم ، رَتِّبْ ناظرًا يعاونه أربعة من البارزين فى كورتك لمساعدتهم فى جمع الضريبة فإذا فرغوا من ذلك فابعث إلينا بمكلفة شاملة للتفاصيل المتعلقة بالمبلغ المطلوب من كل واحد منهم ، مبينًا فى هذه المكلفة أسماء الأشخاص الذين جمعت منهم الجزية المقررة ومكان إقامتهم ولا تجعلنا نعرف أنك قد خدمت أهل كورتك بأى صورة من الصور فى مسألة الضريبة التى كلفت بها أو أنك حابيت أو ظلمت أحدًا فى جمعها .. ولكن تجب معاملة الجميع بالعدل وأخذ الشىء من كل منهم بقدر طاقته[1] .

(١) ترتون أهل الذمة فى الإسلام ، م. س. ذ .

وتذكر سيدة إسماعيل الكاشف أن المصادر المسيحية تؤكد عدل وتسامح «عبد العزيز بن مروان» وأن سلوكه كان متفقًا مع الشريعة إذ يجوز أخذ الجزية من الرهبان إذا كانوا من ذوى اليسار(١) .

لكن أخذ الجزية من الرهبان لم يكن قاعدة عامة بدليل أن « قرة بن شريك » الذى جاء بعد أصبغ بن عبد العزيز بن مروان لم يأخذها منهم - على أن « أسامة ابن زيد التنوخى » قد عاد فأخذها وأعاد إحصاء الرهبان ووسم كل راهب بحلقة حديد فى يده اليسرى ليكون معروفًا ، اسم البيعة ، والدير ، والتاريخ الهجرى وأعاد فرض دينار عليهم ومن وجد هاربًا أو غير موسوم ، فقد كان يلقى عقابًا قاسيًا(٢) . وحين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة وضع الجزية عمن أسلم(٣) . كما وضعها عن الرهبان(٤) . فلما ولى « عبد الله بن الحبحاب » « كتب إلى هشام بن عبد الملك بأن أرض مصر تحتمل الزيادة فزاد على كل دينار قيراطًا فانتقض القبط وعامة الحوف الشرقى من القبط وكان ذلك أول انتفاضة قبطية عام ١٠٧هـ ثم تكررت الانتفاضات عام ١٢١هـ ثم عام ١٣٢هـ مرتين فى « سمنود » بقيادة زعيم محلى قبطى اسمه « مجنس » ، ومرة أخرى فى رشيد ١٣٢هـ .

ثم ثار القبط عام ١٥٠هـ بناحية « سخا » وهزموا عمالهم وأخرجوهم وكانت ثورة كبيرة اشتركت فيها عدة قرى - كما قاوم القبط أهل الديوان وهزموهم ، وفى سنة ١٥٦هـ فى ولاية موسى بن على بن رباح خرج القبط ببلهيب(٥) . وكانت آخر ثورات القبط وأكبرها عام ٢١٦هـ وبقراءة المؤلف لما حكاه المقريزى يمكن أن نسجل بعض الملاحظات .

---

(١) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. ذ. ص٩٠ ، ص٩٨ ، حيث يذكر ساويرس . أن إدارة مصر العليا كانت فى يد قبطيين وكان والى الصعيد فى عهده قبطى .

(٢) نفس المرجع ، ص٩١ وأيضًا المقريزى ، الخطط - ج٢ ، ص٤٩٢ .

(٣) المقريزى ، الخطط ، ج١ ، ص٧٨ .

(٤) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. ذ. ص٩١ .

(٥) كل هذه الوقائع فى المقريزى ، خطط ، ج١ ، ص٧٩ ، ج٢ ، ٤٩٣ .

١ - أن المنطقة الرئيسية التى آثارت مجموعة من الانتفاضات كانت مقدمة لانتفاضة ٢١٦هـ هى منطقة الحوف الشرقى ، وهى منطقة يسكنها تكتل بدوى من قبيلة قيس ومن ثم فقد كان الطابع البدوى النفسى متحكمًا فى سلوكهم تجاه السلطة إذ كانوا يرفضون أى ممارسة سلطوية عليهم فلما فرضت عليهم بعض الضرائب سارعوا إلى المواجهة مع الحكومة المركزية وقد تكرر ذلك بصفة دائمة سنة ١٨٦هـ ، ١٨٧هـ ، ١٩١هـ ، ٢١٤هـ ، ٢١٥هـ ، وهذه الثورات كان يتم قمعها من قبل الحكومة المركزية[١] .

٢ - مثلث ثورة ٢١٦هـ . أكبر هذه الثورات من حيث النطاق الجغرافى فقد شملت الصعيد ، والوجه البحرى ، وسخا ، ومن حيث فئات السكان المشاركة فيها فقد شارك فيها القبط إلى جانب العرب (المسلمون) ومن حيث عمقها العسكرى فإن الولاة المحليين لم يمكنهم إطفاؤها إلى أن جاء « المأمون » نفسه فأخمدها .

٣ - أن المأمون سخط على (عيسى بن منصور الرافقى) والى مصر وأمر بحل لوائه (عزله) وأخذه بلباس البياض عقوبة له وقال لم يكن هذا الحدث العظيم إلا عن فعلك وفعل عمالك ، حملتم الناس ما لا يطيقون وكتمتنى الخبر حتى تفاقم الأمر واضطرب البلد ، وهذا يعنى أن الخليفة لم يكن راضيًا عن المظالم التى فرضت على البلاد وأن ضعف القدرة الاتصالية للدولة حالت دون تدخلها بما يصلح الأمر بشكل مختلف .

وكانت هذه آخر ثورة قبطية ضد الدولة الإسلامية . إذ أن الدولة بدأت فى سعيها الحثيث لأسلمة مصر ، وتعريبها حتى لم يأت أول القرن الرابع الهجرى إلا وصارت اللغة العربية لغة أهل مصر كلهم وصار الإسلام دين غالبيتها .

وهنا ينبغى أن نقرر أن ممارسة الدولة لم يكن مقصودًا بها القبط ، بدليل أن التحول تجاه الإسلام فى ثورة ٢١٦هـ قد أدى إلى مشاركة العنصرين معًا فى الاحتجاج ضد الممارسات الظالمة لعمال الدولة .

---

(١) نفس المرجع ، ج١ ، ص٨٠ .

كما يجب أن نقرر أن نمط الأزمة فى علاقة الدولة بالأقلية الكتابية فيها كان نمطًا استثنائيًا ، وكانت الدولة الإسلامية تقوم بحماية (أهل الكتاب) والدفاع عنهم ففى سنة ٣١٢هـ/٩٢٤م شكا الأساقفة والرهبان إلى الخليفة المقتدر أنهم يؤخذون بأداء الجزية هم والمساكين والضعفاء فكتب ألا تؤخذ الجزية من الرهبان ولا من الأساقفة وأن يجرى أمرهم على ما هم عليه(١) .

كما تمتعت الأديرة بحماية الدولة ، وصدرت المراسيم طوال العصر المملوكى بمنع العربان من الاعتداء على الرهبان بحمايتهم وعدم التعرض لهم وتسهيل مطالبهم ومساعدتهم على أوقافهم وأحباسهم وأملاكهم .. ويجب على الحكام والولاة والنواب وغيرهم من موظفى الدولة ورؤساء قبائل العربان تأمينهم فى السفر داخل البلاد أو إلى الثغور .

كما تدخلت الدولة لحماية (الأقليات الكتابية) حين كان « الغوغاء » يبطشون بهم كما حدث عام ٧٢١هـ حين هم السلطان أن يركب بنفسه ويبطش بالعامة ثم أرسل عددًا من الأمراء لنجدة الوالى وإنقاذ الكنائس وأمرهم بوضع السيف فيمن يجدوه من العامة حتى هربوا(٢) . وكان العلماء المسلمون يتدخلون لحماية القبط (أهل الذمة) من عسف الولاة من ذلك ما قاله الكندى ، والمقريزى من أن الليث ابن سعد ، وعبد الله بن لهيعة « قاضى مصر » أشاروا على « عيسى بن موسى » بعمارة الكنائس التى تهدمت فى زمن « سليمان بن على » ، واحتجا بأن بناءها من عمارة البلاد وبأن الكنائس التى بنيت فى مصر لم تبن إلا فى الإسلام(٣) . لكن كانت هناك عوامل خارجية تؤدى إلى اضطراب علاقة الدولة الإسلامية مع أقلياتها الكتابية فى الداخل من ذلك أن المغول حين دخلوا دمشق استقبلهم المسيحيون بالورود - كما اشتركوا فى جيشهم بل إن « هولاكو » حين جاء إلى العراق إنما جاء

---

(١) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٩١ ، والخطط ، ص٤٩٥ ، ج٢ .

(٢) المقريزى ، الخطط ، ج٢ ، ص٥١٢ .

(٣) نفس المرجع ، ص٤٩٣ .

ليستعيد الأراضى المقدسة للمسيحيين . كما أن الصليبيين حين جاءوا للاستيلاء على العالم الإسلامى ، ورغم أنهم عاملوا المسيحيين الشرقيين بازدراء نتيجة الاختلاف المذهب إلا أن التيار الغالب بين المسيحيين الشرقيين كان متعاطفًا مع الصليبيين[1] . ولكن موقف الأقباط كان مختلفًا فلم يساعدوا الصليبيين مما جعل الصليبيون لا يسمحون للقبط بالحج إلى بيت المقدس بدعوى أنهم ملحدون وقد بعث « نور الدين محمود بن زنكى » رسالة إلى الخليفة العباسى يقول فيها « إن المسلمين حكموا خمسمائة عام ولم يسيئوا خلالها للنصارى أما الآن وقد انصرمت هذه الأعوام يجب أن لا يبقى هؤلاء النصارى فى الدولة الإسلامية ، ومن لا يسلم منهم يقتل فأجاب الخليفة إنك لم تفهم تمامًا أقوال النبى وإن الله لا يأمرنا أن نقتل من لم يرتكب السوء[2] . ويبدو أن العامل الخارجى فى العلاقة بين الدولة الإسلامية وأقلياتها الكتابية كان ذا تأثير فالإمبراطورية البيزنطية اهتمت بالملكانية فى مصر وقد جرت سفارة معها سنة ٦٧٩هـ - سنة ١٢٨٠م وفى سنة ٧٠١هـ استطاعت سفارة الإمبراطور « إندرنق الثانى » إعادة فتح كنيسته المعلقة لليعاقبة وكنيسة القديس ميخائيل للملكية ، ورغم أن بعض التحليلات ذكرت أن تدخل بيزنطة كان لصالح طائفة الملكية . إلا أن قاسم عبده قاسم « يذكر أنها كانت لصالح المسيحيين جميعًا »[3] . ومنذ أواخر القرن السابع الهجرى (١٣م) حرص ملوك أرغونة على إقامة علاقات قوية مع سلاطين المماليك فى مصر من أجل رعاية شئون مسيحيى الشرق وفتح أسواق جديدة لأرغونة فى مصر وقد استطاعت سفارة أرسلها حاكم أرغونة « جيمس الثانى » سنة ٧٠٢هـ أن تعيد فتح كنيسة اليعاقبة فى حارة زويلة

(١) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون ، م. س. ذ ، ص٣٤ ، وقاسم عبده قاسم ، أهل الذمة فى العصور الوسطى ، م. س. ذ ، ص٩٠ وكلاهما ينفيان عدم تورط الأقباط مع الصليبيين لاختلاف العقيدة ولاعتبار اللاتين القبط كفارًا لكن النويرى والمقريزى يذكران أن نصارى الثغر (رشيد) صاروا أمام الغزاة الصليبيين يدلونهم على دور المسلمين ٧٥٠هـ .

(٢) سيدة الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، ص١١٨ . لقد أدت الحروب الصليبية إلى اشتداد الدولة على رعاياها المسيحيين ، وأوجدت روحًا من الكراهية وعدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين ، المقريزى الخطط ، ج٢ ، ص٤٩٧ .

(٣) قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة فى مصر العصور الوسطى ، م. س. ذ ، ص٩٥ ، وترتون ، ص٩٠ ، وكلاهما ينقل عن المقريزى .

وكنيسة الملكانية بخط البندقانيين مقابل ضمان حرية العقيدة للمسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الأرغونى . كما لعبت الحبشة دورًا هامًا لصالح الأقلية القبطية فى مصر وذلك من خلال مسالك عِدَّة أهمها : التهديد بإغلاق منابع النيل الأزرق لمنع فيضان النيل من الوصول إلى مصر . وشن الحملات الانتقامية على مسلمى الحبشة . وإرسال السفارات الودية المحملة بالهدايا والرسائل للسلاطين المماليك . ثم محاولة الاتفاق والتحالف مع القوى الأوروبية المسيحية للقيام بحملات مشتركة ضد القوى الإسلامية(١) .

ولكن يبقى أن نقول أن المسار العام لعلاقة الدولة الإسلامية بأقلياتها الكتابية (أهل الذمة) كانت علاقة تقوم على حمايتهم والإحسان إليهم والعدل معهم ، ولم يكن نمط الأزمة فى العلاقة بين الدولة الإسلامية وأقلياتها إلا نمطًا استثنائيًا ، لا يعبر عن المسار العام لهذه العلاقة التى تعبر عن الإحسان إلى أهل الذمة استنادًا إلى الشرع الإسلامى .

(ب) مسئولية الأقليات الكتابية فى اضطراب علاقتها مع دولتها :

استطاع أهل الذمة فى مصر أن يتولوا الوظائف الإدارية حتى بعد أسلمة مصر وتعريبها ، وحتى حين كانت المراسيم تصدر بمنع استخدام غير المسلمين فى دواوين السلاطين والأمراء فإن ذلك كان يعبر عن سياسة لحظية وتكون النتيجة العودة لاستخدامهم حتى قال الأسنوى « العجيب أنه لا يعرف فى إقليم من الأقاليم من الشرق إلى الغرب توليتهم إلا فى إقليم مصر فيالله العجب ما بال هذا الإقليم دون سائر الأقاليم مع أنه أعظم أقاليم الإسلام وأوسعها عالمًا وأكثرها علمًا » . وقد أدى استغلال أهل الذمة لوظائفهم وذلك بإثرائهم ، واستخدام نفوذهم لصالح طائفتهم ضد المسلمين إلى إثارة مشاعر العامة . وقد أورد ابن قيم الجوزية طائفة من استغلال نفوذ أهل الكتاب ضد المسلمين إلى حد أن ما ذكره يشير إلى أن الإجراءات التى كانت تستخدمها الدولة الإسلامية تجاه أهل الذمة كانت تتخذ كرد فعل إزاء شكايات من المسلمين تجاه أهل الذمة (الأقلية الكتابية)(٢).

(١) قاسم عبده قاسم ، أهل الفرقة ، مصر العصور الوسطى ، م. س. ذ ، ص١٠١ .

(٢) راجع ما ذكره ابن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، م. س. ذ ، ص٢١٢-٢٣٦ . وراجع أيضًا : عبد الرحمن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار (بيروت : دار الجيل ، د. ت) ، ج١ ، ص٢٧٩ ، ج٢ ، ص٢٠٢ ، ص٢٠٣ ، ص٢٥٢ .

ويذكر المقريزى أن الحاكم بأمر الله انقلب على أهل الذمة بسبب أن كثيراً منهم قد تمكن من أعمال الدولة حتى صاروا كالوزراء وتعاظموا لاتساع أحوالهم وكثرة أموالهم فاشتد بأسهم وتزايد ضررهم ومكايدتهم للمسلمين(١) . كما ذكر المقريزى أيضًا خدمة الكتاب النصارى عند الأمراء الخاصكية فى عهد الملك الأشرف خليل وتحدث عن واقعة كاتب نصرانى أهان سمساراً مسلمًا إلى حد أن قبَّل السمسار رجله وهو يهدده ويسبه على مال قد تأخر عليه وهو يترفق له والنصرانى لا يزداد إلا غلظة ، حتى كتفه ومضى والناس يجتمعون ويسألونه أن يتركه وهو يتمنع فتكاثر الناس عليه حتى ألقوه عن حماره وأطلقوا السمسار ، فلما أرسل أستاذه (سيده) إليه غلمانًا لينجدوه ويقبضوا على الناس ، صاحوا عليهم ما يحل وساروا حتى وقفوا تحت القلعة واستغاثوا قائلين نصر الله السلطان . فأرسل يكشف الخبر فعرَّفوه ما كان من استطالة الكاتب النصرانى على السمسار ، فنادى بالقاهرة أن لا يخدم أحد من النصارى واليهود عند أمير ، ويذكر المقريزى أيضًا أنه فى سنة ٧٠٠هـ قدم وزير مملكة المغرب إلى القاهرة حاجًا ، فبينما هو يسوق الخيل يومًا إذ هو برجل راكب على فرس وعليه عمامة بيضاء وجماعة يمشون فى ركابه وهم يسألونه ويتضرعون إليه ويقبلون رجليه وهو معرض عنهم وينهرهم ويصيح لغلمانه أن يطردوهم عنه .. وقالوا له إنه نصرانى فغضب لذلك وكاد أن يبطش به ، فكلم بيبرس الجاشنكير بضرورة التزام النصارى بالعهد العمرى وإلزامهم الصغار فطلبوا بطرك النصارى وكبراءهم وديان اليهود وحضر كبراء اليهود والنصارى ، والقضاة الأربعة وناظروا النصارى واليهود فأذعنوا إلى التزام العهد العمرى(٢) .

فمن الوقائع السابقة يتضح أن أهل الذمة (الأقليات الكتابية) كانوا يمثلون بتوسعهم فى استخدام سلطتهم ضد المسلمين أو محاباتهم لأهل ملتهم سببًا يثير شعور العامة من المسلمين أو كان يؤدى إلى تظلمهم للخلفاء والولاة مما يؤدى إلى أن تقوم الدولة بتحجيم وجودهم فى مواقع الإدارة والسلطة . ويذكر المقريزى وقوع

(١) المقريزى ، الخطط – ج٢ ، ص٤٩٥ .

(٢) المقريزى ، الخطط ، ج٢ ، ص٤٩٨ ، وقاسم عبده قاسم ، م. س. ذ ، ص١٨٣ .

بعض أعمال المقاومة السلبية والتمرد الهادئ والذى حدث بشكل فردى وجماعى ففى سنة ٧٥٤هـ حضر إلى القاهرة أحد نصارى مدينة الطور وأخذ يجهر بطعنة فى الديانة الإسلامية وطلب أن يتطهر بالقتل حتى يلحق بالشهداء . وفى سنة ٧٨١هـ أعلنت طائفة من الرجال والنساء المسالمة النصارى أنهم مرتدون عن الدين الإسلامى وطلبوا الخلاص بالقتل رغبة منهم فى التقرب بالسيد المسيح عليه السلام وحاول القضاة عبثًا إقناعهم بالعدول عن موقفهم ولكنهم أصروا ، وفى نفس العام قام أحد الرهبان وآخر وثلاث نسوة وأخذ الراهب يجهر بالسب فى الإسلام وضربت عنقه فزغردت النساء(١) . كما حدثت بعض المواجهات مع المسلمين عام ٧٢٠هـ فى مدينة الإسكندرية ، ومنية السيرج(٢) . ولكن تلك حوادث فردية لا يمكن أن تعبر عن الموقف السائد لأهل الذمة « الأقليات الكتابية » تجاه دولتهم واحترامهم لنظامها العام وشريعتها الإسلامية وتكفى الإشارة إلى أن كل العقود ، هبة ، وإرثًا ، وبيعًا وشراء ، ووصية ، ووقفًا . وكل أشكال القضاء كانت تتم وفقًا للشريعة الإسلامية .

(جـ) مسئولية الجماهير الإسلامية (العامة) :

فى مجتمع إسلامى تمثل أغلبيته بسطاء المسلمين فإنهم يكونون أكثر استجابة للممارسات التى لا تلتزم بالنظام الإسلامى العام ، وقد قام « عوام المسلمين » بالهجوم على دور العبادة لأهل الذمة كلما شعروا أن هناك مبالغات فى التوسع فى هذه الدور . كما لعبوا دورًا كبيرًا فى الاحتجاجات ضد ممارسات العمال الذميين . لكنهم وبحكم أن المشاعر والعواطف هى التى تحكم سلوكهم وتفكيرهم فإن مشاعرهم قد تقودهم إلى تجاوز الحد ، فالمقريزى يذكر أنه فى سنة ٧٥٥هـ رُسِم بتحرير ما هو موقوف على الكنائس من أراضى مصر فزاد على خمسة وعشرين ألف فدان ، وسبب البحث عن ذلك تعدى النصارى وإضرارهم بالمسلمين وتفاخرهم بالملابس الجليلة والمغالاة فى أثمانها وخروجهم عن الحد فى الجرأة والسلاطة إلى أن مر بالجامع الأزهر كاتب نصرانى فى أبهة وقُدَّامة طرادون يمنعون الناس من

(١) قاسم عبده قاسم ، ص١٩٣-١٩٤ نقلاً عن المقريزى ، السلوك لمعرفة دول الملوك .

(٢) نفس المرجع ، ص١٩٤ .

مزاحمته وخلفه عدة عبيد بثياب ثرية ، فشق ذلك على المسلمين ثم كلموا الأمير فدفعت قصة (قضية وشكوى) إلى السلطان الملك الصالح تضمنت الشكوى من النصارى وأن يعقد لهم مجلس ليلتزموا بما هم عليه من الشروط فرسم بطلب بطرك وأعيان أهل ملتهم . وطلب رئيس اليهود وأعيانهم وحضر القضاة والأمراء وقرئ بين يدى السلطان العهد الذى بين المسلمين وأهل الذمة وقد أحضروه معهم حتى فرغ منه فالتزموا بما فيه .. لكن العامة تسلطت عليهم وتتبعوا آثارهم وأخذوهم فى الطرقات وأوجعوهم ضربًا ولم يتركوهم حتى يسلموا .. فلم يتجاسروا على المشى بين الناس فنودى بالمنع من التعرض لأذاهم فأخذت العامة فى تتبع عوراتهم وما علّوا من دورهم على بناء المسلمين فهدموه حتى اختفى النصارى فلم ير منهم ولا من اليهود واحد ورفع المسلمون قصة قرئت فى دار العدل تتضمن أن النصارى قد استجدوا عمارات فى كنائسهم ووسعوها واجتمع بالقلعة عالم عظيم ، واستغاثوا بالسلطان من النصارى فرسم بركوب الوالى للكشف عن ذلك فلم تتمهل العامة وجرت بسرعة فخرجت الكنائس وكما يقول المقريزى فإن العامة اشتدت حتى عجز الحكام عن كفهم[1] . ويبدو أن الظرف التاريخ الذى عاشته الأمة الإسلامية ، فى هذه الفترة والذى تمثل فى الهجوم الصليبى على العالم الإسلامى قد شكل عواطف المسلمين وأثار حفيظتهم تجاه مواطنيهم من غير المسلمين ، لذا فإن سلوك الجماهير المسلمة هنا لا يعبر عن المسار العام الذى تمثله العلاقة بين المسلمين ، وغير المسلمين فى الدولة الإسلامية .

---

(١) المقريزى ، الخطط ، ج٢ ، ص٤٤٩ – ٥٠٠ .

الفصل الثالث

الأقليات فى الخبرة العثمانية
المحددات الاجتماعية والثقافية والسياسية

المبحث الأول : المحدد التاريخى الاجتماعى .

المبحث الثانى : المحدد الثقافى - الدينى .

المبحث الثالث : المحدد السياسى - الدولى .

الفصل الثالث

« محددات تعامل الدولة العثمانية مع قضية الأقليات »

تعيد الدولة العثمانية إلى مجال الفعل التاريخى(١) المشهد العام الذى عرفته الإنسانية إبان انطلاقه الفتوحات الإسلامية الأولى من الجزيرة العربية لتنتقل بالدولة الإسلامية إلى آفاق العالمية ، لكن المشهد كان يصيغُهُ آخرون هُمّ الأتراك العثمانيون(٢) ، وفى إطار مجالٍ جغرافى جديد هو منطقة الأناضول ، والبلقان ، وهو مجال حيوى جديد لم تبلغه الفتوحات الإسلامية الأولى ، وكأى دولة ناشئة فإن أحد أهم المشكلات التى تواجهها هى مشكلة التكامل القوى ، أو ما يمكن أن يطلق عليه « بناء الأساس الاجتماعى للدولة » - أى كيف يمكن تحقيق الاندماج بين العناصر الإثنية والسلالية التى تقع فى الإقليم الجغرافى للدولة ؟ وكيف يمكن التوظيف السياسى لها لتحقيق أهداف الدولة العليا ؟ ومشكلة التكامل القومى تبدو أكثر إلحاحًا فى المناطق التى تزخر بأجناس وثقافات ، وقوميات متعددة ، ومنطقة

---

(١) يقصد الباحث بالفعل التاريخى « حركة أمة تأتى من ضواحى التاريخ لتشكيل مجراه ، بملأ الفراغ السياسى ، أو تعديل فى موازين القوى ، أو تشكيل واقع سياسى جديد » ، وقد تشابهت الدولة الرسلامية الأولى والدولة العثمانية فى هذا بينما الدولة الأموية ، والعباسية تخرجان عن هذا الوصف .

(٢) العثمانيون مدلول حضارى يطلق على الأجناس المختلفة بمذهبها وثقافتها وأديانها والتى عاشت فى الدولة العثمانية وتمتعت بصفة مواطن داخلها ، ولذا فإن العثمانيين كمصطلح يحمل دلالة مختلفة عن الأتراك ، راجع : - محمد فؤاد كبريللى ، ترجمة أحمد السعيد سليمان ، قيام الدولة العثمانية (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ط٢) ص٣٣ وما بعدها . وأيضًا، عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - (القاهرة : الأنجلو - ١٩٨٤) جـ١ ، ص١٢ حيث يذكر أن دلالة مصطلح تركى قبل القرن العشرين تعكس دلالة منحطة فهى تشير إلى الفلاح والعثمانى الجاهل أو أحد سكان قرى الأناضول الذين يطلقون عليه كلمة جلف تهكمًا وسخرية منه ، بل أن إطلاق كلمة تركى على أحد العثمانيين المقيمين فى العاصمة أو فى إحدى المدن يعتبر إهانة له على الرغم من أن لغتهم كان يطلق عليها فى جميع العصور التاريخية اللغة التركية .

الأناضول والبلقان بحكم موقعها الجغرافى كمحطات نهائية لمد السهوب الآسوية من ناحية ، وكمناطق للتماس الحضارى من ناحية أخرى تعد مستودعًا ذاخرًا بثقافات وقوميات متعددة ، لذا فإن أى دولة حكمت هذه المناطق كانت تواجه بمشكلة تكامل قومى ، وقد مثلت هذه المشكلة الأولوية الاستراتيجية على أجندة السياسة الداخلية والخارجية للدولة العثمانية ، سواء فى بدايات قيام الدولة أو فى مرحلة احتضارها ، ففى المرحلة الأولى كانت المشكلة تتمثل فى إيجاد هوية عثمانية تعلو على الهويات الفرعية للأجناس المكونة للدولة وتوظيفها سياسيًا لصالح الأهداف النهائية لها . وفى المرحلة الثانية كانت المشكلة تتمثل فى كيفية منع التدخل الدولى فى الشئون الداخلية العثمانية بحجة الدفاع عن الأقليات وحمايتها أو تحسين أوضاعها ، ومن ثم استخدامها كأداة سياسية ضد مجتمعها ضمن مخطط عالمى لإسقاط الدولة ، ولذا تعد مشكلة التكامل القومى داخل الدولة العثمانية أحد أهم العوامل المؤثرة لا فى توجيه سياسة الدولة ، بل وفى وجودها أيضًا وإذا كان للمؤلف أن يعنون للسياسة العثمانية فإنه يتخذ من مقولة « السياسة العثمانية : أولوية التكامل القومى » عنوانًا . ويعتقد المؤلف أن قدرة الدولة العثمانية على إبداع آليات للتعامل مع التنوع السلالى والمذهبى والقومى داخلها من خلال مبدأ التنوع فى إطار الوحدة يعد أهم الجوانب أهمية فى النظام السياسى العثمانى ويشهد هذا الجانب ما يمكن أن نصفه « بالإحياء لآليات التعامل العثمانى مع الأقليات » لا فقط فى البلدان التى خضعت للحكم العثمانى ، وإنما أيضًا فى بلدان أخرى تواجه مشاكل سياسية مع أقليتها[١] .

وقد شكل تعامل الدولة العثمانية مع أقليتها مجموعة من المحددات نُفرد لكلٍ مبحثًا .

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، (القاهرة : دار الشروق ، ص٩ ، وأيضًا أنطون نصرى مسرة ، فى مستقبل الوحدة العربية ، الاعتراف بالولاءات التحتية وشرعتها حامل توحيد أم انقسام ، المستقبل العربى ، ع١١٩ ، يناير - ١٩٨٩ . وأيضًا كمال حبيب ، أمريكا تدرس النموذج العثمانى لإدارة سياستها الداخلية والخارجية ، الشعب ٢٤ أغسطس / ١٩٩٣ . ع ٧٦٨ .

المبحث الأول

المحدِّد التاريخى - الاجتماعى لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها

القرن الثالث عشر الميلادى الذى شهد بدايات ظهور العثمانيين هو قرن تحول وانتقال فى تاريخ العالم عامة ، وتاريخ الإسلام خاصة ، فقد شهد القرن بدايات الغزو المغولى للعالم الإسلامى ، وقد أسفر هذا الغزو عن سقوط بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية سنة ١٢٥٨م ، وسقوط دولة السلاجقة لتصبح ظلاً للسيطرة المغولية فى الأناضول الشرقى والأوسط ، واستمرار الحركة الصليبية فى تهديدها للعالم الإسلامى . لقد كانت الأحداث أشبه بمذراة هائلة تبعثر كل شىء فى الهواء ويمكن الإشارة إلى أهم الملامح التى شكلت المنظر العام للعالم الإسلامى فى هذا القرن :

أولاً : استمرار تدفق العناصر التركية إلى منطقة الأناضول من مناطق الاستبس الأسيوية فيما أطلق عليه « بول كولز » مد السهوب[1] والذى اتخذ نمطاً ثابتاً منذ القرن الثانى قبل الميلاد وهو توجه القبائل البدوية التركية باتجاه الغرب وذلك لأسباب أهمها :

١ - نمط الاجتماع البدوى الذى لا يعرف الاستقرار لأسباب متعلقة بنمط الحياة «Mode of life» البدوية التى تبحث عن المراعى مستندة إلى القوة ، أو لأسباب اقتصادية للبحث عن حياة أفضل، أو لأجل التبادل التجارى مع أهل الحضر، أو فرار من ضغوط الاجتماع البدوى مثل الثأر ، أو عار الهزيمة فى معركة (ما) ، أو حتى ضغوط أهل الحضر الذين يدفعون القبائل المعتدية للرحيل عن جوارهم ، وفى ظل هذا الجدل بين « أهل الحضر والبادية » فإن سيرورة دائمة تجذب

(١) بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣) ، ص ٢٠ .

البدو ناحية التحول الحضارى ، بحيث نجد الخط الفاصل بين البدو ، والحضر يأخذ فى التلاشى كلما زادت كثافة التواصل والتفاعل بين الذين يقطنون على جانبى هذا الخط(١) .

٢ - إن اعتناق الأتراك الدين الإسلامى وظهورهم على مسرح التاريخ كعنصر إسلامى بدأ كظاهرة محدودة الأهمية فى البداية ، ثم أحدثت هذه الظاهرة ذلك التأثير العميق الذى لا مثيل له فى التاريخ العالمى ، وبالتالى فإن اعتناق الأتراك للإسلام كان أحد أسباب تكاثف القدوم التركى إلى العالم الإسلامى ، وقد بدأ الخليفة المهدى استقدام الأتراك من فرغانة ، وبلخ ، وخوارزم ، وسمرقند ، وهراة ، وأسكنهم الثغور وخاصة المصيصة ، وخلاط وملاذكرد ، وعين زربة ، ولا زالت كتلة الترك تتكاثف فى عهد المأمون ثم المعتصم الذى يذكر البلاذرى « أن جل شهود عسكره صاروا من جند أهل ما وراء النهر من الصغد ، والأشروسنة والفراغنة ، وأهل الشاش وغيرهم وحضر ملوكهم بابه ، وغلب الإسلام على من هناك ، وصار أهل تلك البلاد يغزون من وراءهم من الترك »(٢) وصار الأتراك بعد المعتصم القوة السياسية الرئيسية المتحكمة فى توجيه الأحداث فى العالم الرسلامى ، لكنهم كانوا حدثاء عهد بالإسلام من ناحية ، وحدثاء عهد بشئون المجتمعات المتحضرة من ناحية ثانية ، لذا فقد اتسمت ممارساتهم بالعنف والقوة التى تصل لحد الفوضى والهمجية، لكن مع النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى حدث تحول خطير يصفه « يلماز أزتونا » بأنه إحدى العلامات البارزة فى التاريخ التركى الإسلامى والعالمى . ذلك هو إعلان الخاقان الأكبر « قره خان ساتك بغراخان » أن الدين الرسمى الوحيد للخاقانية والسلالة التركية هو الإسلام ، وقد أدء ذلك إلى انتشار الإسلام بين أتراك آسيا الوسطى بسرعة فائقة ومفاجأة لدرجة لم يبق معها فى

(١) STAN FORD J - SHAW, HISTORY OF THE OTTOMAN EMPIER AND MODERN TURKEY, VOLUMEI, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1976.P.3.

(٢) البلاذرى ، فتوح البلدان تحقيق عبد الله انيس الطباع (بيروت : دار المعارف - ١٩٨٧) ، ص٦٠٦ .

ربع القرن الذى يلى عام٩٢٤م إلا عدد قليل من الأتراك ينتسبون إلى أديان أخرى[١] ، ومع ظهور السلاجقة فى إيران وتبنيهم للمذهب السنى - الحنفى - قدم الأتراك نمطًا مختلفًا عن نمط الترك الذين إستقدمهم الخلفاء العباسيون ، فقد عملوا على حماية الخلافة العباسية ، والقضاء على الدولة البويهية ، والتقدم ناحية الأناضول للسيطرة على الأراضى الخاضعة للامبراطورية البيزنطية ، ثم هزيمة البيزنطيين فى موقعة ملاذكرد وأسر امبراطورهم Diogenes سنة ١٠٧١م مما أدى إلى بداية الحروب الصليبية من قِبَل العالم الغربى لدفع خطر التقدم الإسلامى السلجوقى ، وقد أدت المواجهة بين السلاجقة والصليبيين إلى فتح باب واسع أمام موجات هجرة جديدة قادمة من منطقة الاستبس ، وقد شجعها السلاجقة لتثبيت وجودهم فى الأراضى المفتوحة فى الأناضول ، فلم يكن فتح الأناضول حملة حربية أو غزوة خاطفة وإنما إسكان مخطط بهدف الاستيطان وتغيير المدن وإقامة مجتمع مستقر له قواعد ثابتة على الأرض . « فقلج أرسلان » الثانى[٢] أسكن ملايين الأتراك فى الأناضول ، ومن قبل انتهج تلك السياسة الإسكانية سليمان شاه[٣] فاتح الأناضول ، وبشكل عام فإن « ملاذكرد » تعتبر إحدى الحوادث الزم فى التاريخ والتى أسفرت عن تحول الأناضول إلى أراضٍ إسلامية وتثبيت مواقع الوجود التركى فيها[٤] .

---

(١) أوزتوتا ، يلماز ، تاريخ الدولة العثمانية ، (مؤسسة فيصل للتسوق ، تركيا ، استانبول ، ١٩٨٨)، ص ٤٦ وراجع أيضًا ابن الأثير ، الكامل وابن مسكويه ، تجارب الأمم حيث يذكران أن عام ٣٤٩هـ (٩٦٠م) هو فيصل فى تاريخ الإسلام ففى هذه السنة تدافعت جموع الترك تدخل فى الإسلام واعتنقه فى هذه السنة نحو ٢٠٠,٠٠٠ خيمة أى ما يقرب من مليون نسمة وهى صورة قل أن رأت حوليات الإسلام لها نظيرًا . ولذا فإن كثافة القدوم التركى للعالم الإسلامى بداية القرن الحادى عشر يفسرها التحول العام للإسلام من جانب الأتراك . وقد أسلم السلاجقة فى هذا القرن .

(٢) ١١٥٥ - ١١٩٢م وقد عاصر الحملة الصليبية الثانية (١١٨٩ - ١١٩٢) وهزم الجيش البيزنطى فى موقعة « مريو كتالون » ١١٧٦م .

(٣) سليمان شاه أخو السلطان ألب أرسلان وهو الذى فتح الأناضول وأرسى أساس الوجود التركى فيها .

(٤) أوزتوتا ، تاريخ الدولة العثمانية م. س. ذ، ص٦٧، وأيضًا فؤاد كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية، م. س. ذ، ص٧٨، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى م. س. ذ، ص١٤ .

٣ – مع بداية القرن الثالث عشر الميلادى بدأ التدفق المغولى ناحية الشرق ، وقد صاحب هذا التدفق عمليات أبادة وتدمير للبلدان التى تقع فى القبضة المغولية(١) ، وكان طبيعياً أن تتدفق العناصر التركية فراراً من آثار هذا الغزو المدمر ، كما أن قضاء المغول على الدولة الخوارزمية قاد إلى قدوم عدد غير قليل من عشائرها للتوطن فى الأناضول ، بل إن سيطرة المغول على الأناضول الشرقى والأوسط أدى إلى استقدام قوات عسكرية مغولية للتوطن فيه ، فبقدر ما مثل الغزو المغولى تدميراً للمناطق الواقعة جنوبى الأناضول ، وشرق البحر المتوسط ، فإنه كان أحد أسباب زيادة توطن العناصر التركية فى الأناضول ، بل وتنشيط تجارته وزيادة إعماره(٢) . كما أدى استقرار المغول فى الأناضول إلى حركة طرد جديدة للعناصر التركية التى كانت مستقرة فى الأماكن التى توطن فيها المغول – واتجهت هذه العناصر المطرودة إلى غرب الأناضول حيث وجدت نفسها فى صدام مع الوجود البيزنطى الضعيف ، ولم يكن ممكناً إيقاف حركة التقدم التركى الجديدة ، فتراجع البيزنط أمامهم ، وكان هذا يعنى امتداداً للوجود التركى فى مناطق جديدة لم يكن الأتراك يمثلون الأغلبية فيها(٣) . لم تكن هذه فقط هى نتائج الغزو المغولى للمشرق الإسلامى ؛ وإنما أدى ذلك أيضاً إلى تحطيم الدولة السلجوقية التركية ، وقيام إمارات تركية صغيرة خاضعة للنفوذ المغولى وهكذا نجد مشهداً جديداً يسود العالم الإسلامى فى الأناضول وفى بغداد وهو غياب الدولة الإسلامية القادرة على مواجهة الخطر المغولى والصليبى ، وهنا نجد نشاط لجماعات إسلامية تقوم بالدفاع عن الإسلام فى مواجهة هذه المخاطر التى تحدق به(٤) ، وكان النشاط الرئيسى لهذه

(١) عن وحشية التدمير المغولى راجع ابن الأثير ، الكامل ، م. س. ذ ، جـ٩ ، ص٣٢٩ وهو أفضل من صوّر خروج المُول للعالم الإسلامى لأنه عاصر ذلك الخروج فكان شاهداً عليه ، وأيضاً : ابن كثير ، البداية ، والنهاية ، (بيروت : دار الكتب العلمية) ، جـ١٣ ، ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص ٩٦ وقد أورد أرقاماً تبين معدلات النمو الاقتصادى مستنداً على مصادر تاريخية مغولية .

(٣) نفس المرجع ، ص ٨٣ . وأحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ، ص ٢٤ .

(٤) بول كولز ، م. س. ذ ، ص٢٥ ، العثمانيون فى أوروبا ، وبروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية – ص ٤٠٦ .

الجماعات يتمثل فى الدفاع عن « دار الإسلام » من خلال « الجهاد » وقد أدت آلية ممارسة الجهاد من قِبَل هذه الجماعات إلى نموها من ناحية ، وتميزها عن الجماعات الداخلية المستقرة تحت سيطرة المغول من ناحية أخرى(١) . فقد كان الجهاد ضد الصليبيين أحد عوامل الجذب للجماعات التركية إما لأسباب دينية أو لأسباب اقتصادية متعلقة بالمغانم كما أن هذه المجتمعات الجهادية كانت أكثر حركية وتحررًا من القيود السياسية التى يفرضها وجود الدولة ، وفى ظل سيطرة مبدأ الجهاد على العالم الإسلامى لمواجهة المخاطر التى تحيق به لم تكن ممارسة هذه المجتمعات الثغرية المرابطة على الحدود مع دار الكفر تحمل احتمالات تطورها إلى الدولة – أى أنها مجتمعات فى طور التحول إلى دول إذ أنها تملك سلطات ذات طابع طوعى تجاه المجمعات المنتمية إليها، فشرعية وجود أى مجموعة ينبع من استعدادها دومًا للجهاد ، وخضوعها للقواعد التنظيمية المرتبطة بتسيير الجيوش أو إدارة المعركة أو توزيع الغنائم ... إلخ ، كما أنها تملك شرعية فى مجتمعاتها لأنها تقوم بإنشاءات التكايا ، والزوايا والمدارس والمساجد ، وممارسة الدعوة بين غير المسلمين الذين يقيمون بينهم(٢) . أو يجاورونهم وكما سنلحظ فإن الدولة العثمانية ستجعل من هذه المجتمعات ذات الاستقلال الذاتى والمحلى قواعدها الأولى فى طور تكوينها ونشأتها ، بالإضافة إلى العنصر السابق وهو التقدم الدائم والمستمر للعناصر التركية لتكوّن أغلبية سكانية ، وثقافية ، واجتماعية فى منطقة الأناضول والثغور المتاخمة للحدود مع الدولة البيزنطية بَيْد أن عنصرًا آخر كان يرسم الصورة العامة للعالم الإسلامى فى القرن الثالث عشر هذا العنصر هو تنامى نزعة صوفية تتأثر بالأفكار الإلحادية ، والباطنية والفلسفية أخذت هذه النزعة تعبر عن نفسها بشكل حركى ومؤسسى من خلال منظمات الفتوة ، والأخيان ، والدراويش ، وقد وجدت أفكار هذه الجماعات قبولاً لدى قبائل التركمان حديثة العهد بالإسلام ، أو التى ظلت تحافظ على طابعها البدوى ، وقد كان غياب سلطة الدولة السلجوقية أحد

---

(١) أحمد عبد الرحيم ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص ٢٠ .

(٢) عن خصائص الثغور الإسلامية راجع : – عز الدين فودة ، فى النظرية العامة للحدود ، رؤية حضارية مع إشارة خاصة لحدود دار الإسلام فى ، حدود مصر الدولية ، (مركز البحوث والدراسات السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) ، ص ٣٠ .

أسباب قوة هذه الجماعات التى تأثرت أيضًا بأفكار الشيعة[1] ولابد أن نتذكر أن جماعات الباطنية من الشيعة كان لها نشاطها فى منطقة إيران ، وخراسان والمناطق المتاخمة لها وقد أدى وجود الدولة الفاطمية فى مصر إلى تنشيط هذه الجماعات لتكون أحد أدواتها فى نشر المبادئ الشيعية من ناحية ، ولتهديد أمن الدول ذات الطابع السنى من ناحية أخرى ، ويكفى أن نشير إلى أن « حسن الصباح » الذى ينتمى إلى المذهب الاسماعيلى الباطنى قد أفزع الدولة السلجوقية وقتل وزيرها « نظام الملك »[2] كما أن الدولة السلجوقية كانت تضع ضمن أهدافها الوصول إلى مصر وإسقاط الدولة الفاطمية فيها تخلصًا من المخاطر التى تمثلها على الخلافة

---

(١) ومن واقع مسح المؤلف كتابى البداية ، والنهاية لابن كثير . والكامل لابن الأثير يمكن الإشارة إلى بعض الوقائع : جـ١٣ ، ص٢٧٥ أشار إلى ابن سبعين عبد الحق بن إبراهيم بن محمد وهو يمثل نموذجًا للإلحاد وادعاء النبوة ، والعمل بالفلسفة والسيميا والتصنيف فيهما . وفى ص٢٨٣ يمثل نصير الدين الطوسى نفس الاتجاه ، ص٢٨٨ يمثل الشيخ جندل بن محمد الميذنى الاتجاه الصوفى الابتداعى الذى يعارض العلم ويجعل الإلهام أداة المعرفة ، ص٢٩٣ كما يمثل الشيخ خضر الكردى نفس الاتجاه ، ص٢٩٩ ابن إسرائيل الحريرى وكان حلوليًا على طريقة ابن الفارض ، وابن عربى ، ص٣١٥ حيث تحدث عن الشيخ إبراهيم بن سعيد الشاغورى الموله وكان لا يصلى ولا يصوم وكانت العوام تعتقد فيه ورغم أنه كان يجلس على النجاسة والقذر لكن كان له قبول فى الناس ومحبة وطاعة وكان العوام يغالون فى محبته واعتقاده ، وهذا يعكس التأثير الصوفى على اتجاهات التفكير عند عامة الناس ، ص١٥٤ أشار إلى ابن الفارض الذى نظم تائية فى السلوك على طريقة المتصوفة المنسوبين إلى الحلول والاتحاد، وعن ابن عربى ص١٦٧ حيث ذكر أن له كتاب اسمه « فصوص الحكم » وفيه أشياء كثيرة ظاهرها كفر صريح ، ولا تكاد تخلو صفحة فى تأريخه للقرن الثالث عشر من ترجمات لمشايخ الصوفية المشبعة بالهرطقة والفلسفة والإلحاد وهو ما يؤكد أن هذا الاتجاه قد أصبح له وجود راسخ فى المجتمع الإسلامى . وعن وجود تيار شيعى قوى فى العالم الإسلامى راجع ، الكامل ، جـ٨ ، ص١٠٨ وعن تنامى النزعة الصوفية والشيعية ، راجع : كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكى (بيروت : دارالعلم للملايين – ١٩٨٨) ، ط١١ ص٢٠١ ، ص٢٣٦ ، توينبى ، تاريخ البشرية ، ترجمة نقولا زيادة (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع) ، ص١٠٩ وما بعدها . وأيضًا بول كولز ، العثمانيون وأوروبا م. س. ذ ، ص٢٣٠ .

(٢) عن قتل نظام الملك راجع ، ابن الأثير ، الكامل ، جـ٨ ، م. س. ذ ، ص١٦١ وهذه الدراسة فى الجزء المتعلق بغلاة الشيعة ..

من ناحية وعلى المذهب السنى من ناحية أخرى[(١)] ومن الواضح أن نمط العمليات الإرهابية التى نفذها المنتمين للمذهب القرمطى[(٢)] قد نالت إعجاب جماعات الفتوة ، والعيارين ، وحركات الدراويش والأخيان وبعيداً عما يقال عن القرامطة وأنهم كانوا يستخدمون للتأثير على إرهابييهم مؤثرات تخديرية كالحشيش والأفيون فإن ثمة أدوات قوية متعلقة بالتنظيم الاجتماعى ، والتأثير الروحى للقادة على الأفراد المنتمين للحركات الباطنية هى التى تفسر الخضوع التام والطاعة المطلقة للقادة من قِبَل الأفراد ، وهذه التقاليد التنظيمية ، والممارسات الروحية والاجتماعية هى التى انتقلت لتمثل البنية التى استندت إليها هذه الحركات الجديدة فى بنائها التنظيمى وحركتها السياسية والاجتماعية[(٣)] وقد مثلت خطراً على الدولة السلجوقية فى القرن الثالث عشر بقيامها بثورة تذكرها المصادر التاريخية بعبارة « باباثيلر قيامى » ورغم أن الدولة السلجوقية استطاعت قمع الثورة والقبض على قائدها وإعدامه ،

---

(١) وبشكل عام فإن الدولة السلجوقية ثم العثمانية من بعدها ستجد نفسها فى تعارض مع الدولة المتاخمة لها فى الجنوب والشرق ، وستوجد صيغة خلق كماشة بَيْن دولة الجنوب والشرق لتطويق الدولة الوجودة فى منطقة الأناضول ، وقد مثلت الدولة الفاطمية خطراً على الخلافة العباسية إلى حد أن الخطبة فى بغداد قد ذكرت باسم المنتصر بالله الفاطمى لأكثر من عام وأسقط منها اسم الخليفة العباسى ، وهذا هو الذى أعطى شرعية لقدوم السلاجقة لماية الخلافة السنية العباسية فى مواجهة الاكتساح الشيعى ومن المعروف أن الاسماعيلية كانوا على صلة وثيقة بالدولة الفاطمية فى مصر وكانوا أحد أدواتها لإثارة القلاقل للدولة المتاخمة لها فى الأناضول ، وبغداد .

(٢) لم يكن نظام الملك هو وحده الذى قتله القرامطة بل قتلوا عدد آخر من الدولة ففى سنة ٥١٠هـ قام الباطنية بمحاولة قتل الأتابك طغتكين صاحب دمشق لكنهم قتلوا أحد جلسائه ، راجع كيفية حدوث عملية القتل ، ص٢٧٤ – الكامل ، جـ٨ ، ص٢٦٦ ، وفى جـ٩ قتل الباطنية وزير الخليفة عضد الدين أبو الفرج محمد بن عبد الله راجع كيفية القتل ، ص١٤٣ ، بل إنهم هددوا صلاح الدين الأيوبى بالقتل ، وراجع نفس المرجع ص١٣٩ حوادث سنة ٥٧٢هـ ويلاحظ أن عمليات الباطنية الرهابية كانت متشابهة فى الأسلوب حيث تهدف إلى قتل الشخصيات الكبرى فى الدولة ، ويقوم بها مجموعة قليلة من الأفراد من ١ : ٣ ويتم تنفيذها بالخنجر وفى وضح النهار ، ولذا قد أثارت الرعب ومثلت تحدياً خطيراً لاستقرار الخلافة العباسية والدول المرتبطة بها .

(٣) فى رأى مشابه راجع : – كوبريللى ، قيام الدلولة العثمانية ، ص١٤٩ ، ص١٤١ .

إلا أن الثورة كانت أحد أسباب انهيارا الدولة السلجوقية(١) . ولذا فإن جماعات الدراويش ، والأخيان ، والفتوة ، والغزاة ستكون أحد الأسس الاجتماعية التى ستقبلها الدولة العثمانية والتى ستلعب دورًا فى نشأتها وقيامها . وتعد الدولة السلجوقية هى الدولة التركية التى وضعت الأسس لقيام مجتمع تركى فى الأناضول، وجاءت الدولة العثمانية لتمثل تواصلاً معها واستكمالاً لخططها لذا فإن دراسة كيفية تعامل الدولة العثمانية مع مجتمعها خاصة الأقليات التى كونت جزءًا رئيسيًا من النسيج العام لهذا المجتمع .

ثانيًا : ما هى الأدوات التى استخدمتها الدولة السلجوقية ؟ وكيف مثلت هذه الأدوات استمرارية فى الدولة العثمانية ؟

١ - نشأت الدولة السلجوقية فى مجال حيوى بعيدًا عن الكتلة السكانية التى تنتمى إليها ، وتبنت خطة لاستقدام العناصر التركية وتوطينها فى الأناضول ، ولأن هذه العناصر كانت بدوية فإنها عملت على نقلها من البداوة إلى التحضر وذلك بتطوير هوية سياسية فوقية تتجاوز الولاءات البدوية التحتية وذلك بكسر وتفتيت تكتلها القبلى العصبوى ، فكانت تقسم أكبر العشائر وأقواها وتفرق سكناها فى أماكن متباعدة عن بعضها البعض فيما عرف بسياسة « التوطين والتفتيت »(٢) .

---

(١) عن الثورة البابائية راجع : - كوبريللى ، نفس المرجع ، ص٧٨ وأيضًا أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٣ .

(٢) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٧٨ ، ويلاحظ أن الدولة الإسلامية العربية جعلت من الانتماء القبلى أساسها الاجتماعى لقوة رابطة الدم التى تربط بين العرب وحاولت تطوير انتماء أعلى من خلال فعالية المؤسسات خاصة مؤسسة الجهاد ، وبقيت العصبية العربية تمثل مشكلة للدولة لأن الممارسة لم تستطع تحرير السلوك العربى من سيطرة رابطة القرابة ، لكن النمط العربى كان مؤهلاً حضاريًا لتقبل المؤسسات وقواعدها بينما كان التركمان يمثلون حالة ضد الحضارة وبالتالى لم يكن ممكنًا إدخالهم كقبائل فى النظام السياسى بدون تفتيت عصبيتهم وجعل الانتماء للمكان لا للقرابة الدموية فينسب المرء منهم إلى المكان الذى يعيش فيه لا إلى أبويه .

والصين ، وقد أدى ذلك إلى نمو استقرار المدن وازدهارها كمراكز تجارية وصناعية ، وكعادة المدن التجارية والصناعية فإن عناصر اثنوغرافية شتى ونحل وطبقات اجتماعية مختلفة كانت تعيش فيها ، فلم تكن المدن الكبرى كقيصرية ، وقونية وسيواس يعمرها الترك وحدهم بل عناصر شتى فكان فيها الروم والأرمن واليهود . وكان أصحاب كل دين يقيمون فى محلة مستقلة ولكن حياة المدن كانت تقرب من الناحية الثقافية بين المسلمين وغير المسلمين وتقلل ما بينهما من فروق فحين مات «جلال الدين الرومى» لم يشترك فى جنازته مسلمو قونية وحدهم ولكن اشترك أيضًا نصارها ويهودها وكانت العادات والمقدسات المحلية التى ترجع إلى ما قبل المسيحية منتشرة بين سكان المنطقة المسيحيين منهم والمسلمين ، وتعلم الأرمن والروم لغة الترك ، كما تعرف الترك على لغاتهم وكانت علاقات الزواج بين الأتراك والأرمنيات والروسيات أمرًا سائدًا ، فسكان المدن السلجوقية لم تكن بينهم أى فروق حضارية على المستوى المادى ، كما لم تكن بينهم خصومات أو صدامات ناشئة عن أسباب دينية ، فقد كان السلاطين السلاجقة بعيدين عن التعصب الدينى رغم أنهم كانوا محافظين على مبادئ الشريعة الإسلامية(١) ، وارتبط بالازدهار التجارى لمدن الأناضول قيام علاقات تجارية بين الجمهوريات الإيطالية والسلاجقة ، فقد منحت الدولة السلجوقية البنادقة بعض الامتيازات التى وردت فى فرمان أصدره السلطان علاء الدين سنة ١٢٢٠م ، وتبادل علاء الدين السفراء مع البنادقة سنة ١٢٢٨م وينص هذا الفرمان على أن يسمح السلاجقة للبنادقة بتوريد الأحجار الكريمة والذهب والفضة ، وتوريد القمح دون أن يخضعوا لأى رسوم ، وغير ذلك من البضائع يدفع عليها مقدار ٢٪ ، كما ينص الفرمان على تأمين التجار البنادقة وغيرهم من اللاتين وألا يتدخل السلطان فى الخلافات بينهم إلا فى جرائم السرقة والجنايات فيكون الحكم لقضاء الدولة السلجوقية - أى أن السلاجقة قد منحوا

(١) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٠١ ويضيف فى ص١٣١ انعدام العداء الدينى بين المسلمين والنصارى حقيقة نعممها بلا تردد على كل تاريخ الأناضول طول العصور الوسطى والمتأخرة وخاصة على الفترة التى يشغلها السلاجقة من هذا التاريخ ، وأيضًا أحمد عبد الرحيم مصطفى ، م. س. ذ ، ص٢٢ .

حرية التجارة للنصارى وللمسلمين معًا[١] ، كما تكونت فى المدن كما فى القرى آرستقراطية محلية تجارية وسياسية من موظفى الدولة ومن التجار الذين ينظمون قوافل التجارة ، ويقومون بعملية الاستيراد والتصدير ، وتزويد الأسواق الداخلية والخارجية بحاجتها ، وكانت هذه الطبقة تعمد إلى استغلال العمال وهم الطبقة الكثيفة فى مجتمع المدينة ، لذا فقد لجأت هذه الفئات إلى تكوين تجمعات لأصحاب الحرف المختلفة فى طوائف Corporations لحماية نفسها من عسف الأرستقراطية التجارية والسياسية[٢] ، وقد تجمع أصحاب كل حرفة فى طائفة مستقلة ذات تسلسل رئاسى دقيق ينظر فى كل ما يتعلق بالصنعة من مشكلات ويحل ما يقع بين أفرادها من خلافات ، وينظم العلاقة بين جهاز الدولة وأرباب الحرف ، كما يقدر الأجور ، والأسعار ، ومواصفات البضاعة ، وكانت الدولة تراقب هذه الطوائف وتساعدها فهى تراها هيئات قانونية تمنحها بعض الحقوق والامتيازات ، أى أن الطائفة بتعبيرنا المعاصر هى منظمة وسيطة بين العمال والدولة وهى أشبه ما تكون بالنقابات فى الأنظمة السياسية الحديثة . ويمكن القول أنها كانت أحد مصادر التأييد والمساندة للنظام السياسى ، كما كانت إحدى أدوات الضبط الاجتماعى للمنتسبين إليها ، لكنها على الجانب الآخر يمكن أن تكون أداة تنظيمية للاحتجاج ضد الدولة فى مراحل ضعفها وتحللها حيث يتفشى الفساد السياسى والإدارى .

٥ – وقد ارتبطت طوائف الحرف بالطرق الصوفية ، حيث غلب على كل طائفة أو مجموعة من الطوائف انتماء لطريقة صوفية معينة ، كما تأثرت هذه الفرق بمبادئ الفتوة التى كانت تتخذ طابعًا اجتماعيًا تكافليًا ، وهذا يؤكد قوة تأثير الطرق الصوفية فى مجتمعات الأناضول الإسلامية فى القرن الثالث عشر ، إن ذلك يدفعنا للحديث عن هذه الطرق :

(أ) الطريقة المولوية : وقد أسسها « جلال الدين الرومى » ٦٠٤ – ٦٧٢هـ / ١٢٠٧ – ١٢٨٣م الذى كان والده بهاء الدين محمد عالمًا مشهورًا فى بلخ وهرب أمام

(١) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، ٩٥ – ٩٦ .

(٢) راجع كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ومن وجهة نظر مخالفة راجع محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربى (القاهرة : مكتبة الأنجلو – ١٩٨٥) ، ص١٥٠ .

الغزو المغولى وقام ابنه جلال الدين بالسير على منهاج أبيه ، فتعلم فى دمشق وحلب وعاد إلى قونية حيث أسس مدرسة يعلم فيها الناس واتبعه عدد كبير وصاروا ينتمون إليه ، وقام هؤلاء التلاميذ بتجميع ما قاله شيخهم فى الصوفية بالفارسية ووضعوه فى كتاب سموه « المثنوى المعنوى » وهو دائرة معارف صوفية يقرؤها المنتسبون للطريقة فى زواياهم ، وإلى هذه الطريقة كان تنتمى الطبقات الدنيا والصناع[1] ، كما كانت الطبقات الأرستقراطية والبرجوازية تنتمى إليها أيضًا ، وكانت هذه الطريقة تتبع أساليب سلمية فى التعامل مع اليهود والنصارى والمغول إلى حد انخراطهم فيها[2] .

(ب) الطريقة الأحمدية : وتسمى الرفاعية وهى طريقة شعبية تأثرت بالشامانية التركية المغولية ، وكان لها فى الأناضول فى القرن الرابع عشر تكايا كثيرة وسالكوها من طبقة الفقراء من سكان المدن ، وقد نزل ابن بطوطة فى بعض زواياها ، وتُنسَب إلى الشيخ أحمد الرفاعى (ت ٥٧٩هـ / ١١٨٣م)[3] .

(جـ) الطريقة البكتاشية : ويرى كوبريللى[4] أنها إحدى الطرق الإلحادية التى

---

(١) رجب محمد عبد الحليم ، انتشار الإسلام بين المغول (القاهرة : دار النهضة العربية ، د. ت)، ص٩١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٣ .

(٣) راجع كوبريللى ، نفس المرجع ص ١٥٣ ، ورجب محمد عبد الحليم ، نفس المرجع ص ٩٢ .

(٤) كوبريللى ، نفسه ، ص١٦١ - ١٦٢ ، وقد انتشرت طرق هرطقية أخرى ذات طابع مؤسسى مثل القلندرية واليسيوية وهى أقدم طريقة فى آسيا الوسطى ثم انتقلت إلى الأناضول مع الغزو المغولى ، أما القلندرية فهى طريقة عدمية حلولية كان أتباعها شحاذين ، فقراء ، وعزابًا يهيمون على وجوههم فى جماعات كثيفة حليقى الرؤوس واللحى والشوارب حاملين البيارق والطبول ، وكانت تقف متمردة تجاه النظام الاجتماعى والأخلاقى عن هذه الطرق راجع كوبريللى ، ص١٥٨ ، ورجب محمد عبد الحليم ، انتشار الإسلام بين المغول ، ص٨٦ ، ٩٢ . ويذهب رجب عبد الحليم فى كتابه « انتشار الإسلام بين المغول » إلى أن البكتاشية كانت موجودة فى القرن الثالث عشر وأن الحاج بكتاش ساقته إلى الأناضول جحافل المغول فى ركابها ، ويذهب هاملتون جب ، وهارولد بوون ، إلى أن البكتاشية تأسست فى القرن الخامس عشر ولم يعترف بها رسميًا حتى عام ١٥٩١ حين ارتبطت بالأورطة ٩٩ ، ص٩٤ .

التى كانت منتشرة فى الأناضول فى القرن الرابع عشر إلا أنها بلغت أهميتها القصوى فيما بين القرن الرابع عشر ، والسادس عشر بعد أن تمثلت زمر الهراطقة الأخرى ، وهو يرى أن الحاج بكتاش الذى تسمت باسمه هو أخطر خلفاء « بابا إسحق » شيخ البابائية الشهير ، وهو ينفى أن يكون الحاج بكتاش قد عاصر الدولة العثمانية ، وبالتالى فإن ما يثار عن أن الحاج بكتاش هو الذى أطلق اسم « الجيش الجديد » « ينى چرى » على الانكشارية أو أنه باركهم بوضع كم ردائه على رؤوسهم وتخليداً لبركته اتخذ الإنكشارية لباس رأس شبيه بقلنسوة الدراويش وهى قلنسوة مستطيلة من اللباد الأبيض تتدلي منها قطعة من الصوف[1] ليس صحيحًا[2] وقد عثرت على كتاب بعنوان « الرسالة الأحمدية في تاريخ الطريقة العلية البكتاشية بمصر المحروسة »[3] ، وذكر فيه مؤلفه البكتاشى أن الحاج بكتاش ولد سنة ٦٤٥هـ

---

(١) وتروي المصادر العثمانية القصة على النحو الآتى : « روى أن الغازى أورخان لما أنشأ فرقة (وجاق) الانكشارية صحب منهم بعض أفراد وتوجه إلى المكان المسمى « صولوجه قرى أويوكى» فى جهة آسيا حيث يقيم الولى المعروف الحاج بكتاش فسألوه أن يدعو لهم فوضع الشيخ إحدى يديه على رأس أحد الجنود ودعا قائلا « ليكن اسمهم يكيچرى » - الجند الجديد ، «اللهم بيض وجوههم وقو أعضدهم واجعل سيوفهم قاطعة ، وسهامهم قاتلة وأظهرهم على أعدائهم دائمًا » نقلاً عن أحمد راسم ، بينما يذكر صاحب الشقائق النعمانية « أن الشيخ بكتاش كان من جملة أصحاب الكرامات وأرباب الولايات وقبره الشريف ببلاد تركمان وعلى قبره قبة وعنده زاوية يزار ويتبرك به وتستجاب عنده الدعوات وقد انتسبت إليه في زماننا هذا بعض الملاحدة نسبة كاذبة وهو بريء منهم بلا شك قدّس الله سره العزيز ، راجع همت بركى الأفسكى ، م. س. ذ ، ص١٥١ ، ص١٥٢ ويذكر أن الطريقة المنسوبة إلى الولى المذكور قد انطمست معالمها لما طرأ عليها من نزعات باطلة لا يقرها الإسلام - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣) ، ط٢ ، ص١٢٣ ، وأحمد عبد الرحيم مصطفى فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٤٣ .

(٢) ويوافق كوبريللى على هذا الرأى : هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، ترجمة أحمد عبد الرحيم ، (القاهرة : دار المعارف - ١٩٧٢) ، جـ١ مراجعة د. أحمد عزت عبد الكريم ، ص٩٣ فهو يذكر أن الحاج بكتاش توفى قبل قرن من مجرد التفكير في إنشاء فرقتهم .

(٣) أحمد سرى بابا ، شيخ تكية سيدنا أبى عبد الله المغازى ، الرسالة الأحمدية فى تاريخ الطريقة العلية البكتاشية - ط٢ ، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م .

فى مدينة نيسابور ، ووالده من السادات الكاظميين(١) ، كان حاكمًا على المقاطعة ، ورفض أن يخلف أباه فى حكم المقاطعة « واكتفى بالسجادة بدلاً من العرش ، والسبحة بدلاً من الصولجان » وظل أربعين سنة فى صومعته ثم التقى بالشيخ الكبير « أحمد يسوى »(٢) الذى أشار عليه أن يسافر إلى بلاد الروم ، وهناك التف الناس حوله ، واتخذوا من مقامه زوايا ، ومساجد ، وانتشرت البكتاشية حتى وصل صيتها إلى أورخان فسافر إليه وقبل يده ودعاه لحضور الاحتفال الذى أقيم بمناسبة تأسيس جماعة الإنكشارية .. ومات بكتاش سنة ٧٣٨هـ ، وهى طريقة مؤسسة على « الشريعة والتزام السنة وهى موضوعة للوصول إلى طريق الحق وتهذيب النفس الأمارة بالسوء وتخليصها من الضلال وشرك الأغيار » ومبادئها ثلاثة : التلقين ، وإلباس التاج ، وأخذ اليد(٣) . والتلقين هو تلقى كلمة التوحيد « لا إله إلا الله » من الشيخ كما لقنها النبى ﷺ عليًا ، أما التاج البكتاشى فهو لبدة بيضاء ذات اثنى عشر خطًا ويسمى بالتاج الحسينى ويشترط فيمن يلبسه أن تجتمع فيه اثنا عشر خصلة حتى يتشرف بلبس التاج ، أما أخذ اليد فهى التوبة والاستغفار والصلاة على النبى ﷺ وأخذ موقفًا من المريد أن لا يكذب أو يأكل الحرام أو ينظر إلى ما حرم الله وهى مأخوذة من بيعة النبى ﷺ فى سورة الفتح . وتجرى البيعة فى غرفة مغلقة لا يكون فيها غريب (أهل كتاب)(٤) والاعتبار فى الطريقة للولد المعنوى لا الولد الصلبى لأن شيخ الطريقة لم ينجب أولادًا ، وهم يغالون فى أهل البيت ، وأورد أحاديث ضعيفة فى فضل على مثل « على خير البشر من شك فيه كفر » و « أنا

(١) نسبة إلى الإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق الباقر بن زين العابدين بن الحسين بن على.

(٢) أحمد يسوى من أقدم وأشهر الشيوخ والمتصوفة فى تركيا الشرقية ولد بمدينة « يسة » بتركستان الآن وحياته توحى بوجود مدارس صوفية ذات تقاليد علمية ت ٥٦٢هـ - ١١٦٢م راجع دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الأول ، ص٥٠٣ ووفقًا لهذا التاريخ فإن الحاج بكتاش لا يكون قد التقى « اليسوى » .

(٣) راجع ص١٣ وما بعدها .

(٤) وهذا يعنى أن الطريقة تقف موقفًا عدائيًا تجاه غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم خلافًا للطريقة الجلالية .

وعلى حجة الله على عباده » ، وأورد أسماء الأئمة الاثنى عشر[١] ومعصومون أربعة عشر ، وذكر أن للإمام على ١٧ ولدًا كانوا يصاحبونه فى الحرب . وقد كتب على الوجه الأول من شاهد قبر أحمد سرى بابا شيخ التكية سنة ١٩٣٨[٢] « يا أبا الغيث إلهى بحق ناد عليًا مظهر العجائب تجده عونًا لك فى النوائب ... بنور ولايتك يا على أدركنى » ، ولكوبريللى دراسة ضافية عن البكتاشية فى مصر ترجمها د. حرب[٣] وهى تورد استنادًا إلى الوثائق المتوافرة عن البكتاشية أن الطريقة وجدت فى لواء أنطالية وتركزت فيه ، وهذا المكان كان مكتظًا بالعشائر التركمانية ، كما كان مركزًا مهمًا وعريقًا للشيعة الباطنية ، وأن التركمان لديهم استجابة لهذه العقائد . وهو يرجح أن الطريقة كانت موجودة فى القرن الثالث عشر وينفى الفرضية التى كانت تقول أن البكتاشية ظهرت فى النصف الثانى من الخامس عشر وهو يرى أن البكتاشية كانت ذابلة فى مصر فى ق١٦ ونشطت فى القرن السابع عشر حيث سجل « أوليا جلبى » فى رحلته وجود أربع تكايا بكتاشية فى القاهرة . وتنتشر البكتاشية الآن فى ألبانيا وطابع المذهب الشيعى ظاهر فيها ، وأركان عقيدتهم لا إله إلا الله محمد رسول الله على ولى الله ولا تجد من يتسمى فيهم بأبى بكر وعمر[٤] ، وهذه الطرق الصوفية هى التى أطلق عليها أقدم كاتب حوليات عثمانى وهو « عاشق باشازاده » اسم «أبدالان روم»[٥] ، وقد تكلم عن ثلاث جماعات أخرى كان الأناضول الغربى موطنًا لهم وهذه الجماعات هى : « الباجيان روم » أى منظمة النساء ويقطع

---

(١) وهم يقدسون الرقم (١٢) فيقولون « لا إله إلا الله » ١٢ حرفًا ، و« محمد رسول الله » ١٢ حرفًا وهذا يؤكد تأثرهم بعقائد الاثنى عشرية وهناك قرائن أخرى على ذلك مثل جعلهم التاج البكتاشى ذا إثنى عشر خطًا ويطلقون عليه التاج الحسينى ص١٤ - ١٥ .

(٢) والشيخ هو كاتب الكتاب وقد بنى مقبرته قبل أن يموت وكتب على شواهدها هذه العبارات التى تؤكد أنه باطنى .

(٣) محمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة ، (بيروت : دار القلم - ١٩٨٩ - ١٤٠٩) ، ط١ ، ص١٥٥ - ١٦٧ .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد٢ ، ص٨ .

(٥) أبدال كلمة تركية بمعنى المجذوب أى أن معناها « مجاذيب الروم » والتعبير يشير إلى الطابع الهرطقى لهذه الجماعات من ناحية كما يشير إلى طابعها الفوضوى والعدمى فى حركتها .

كوبريللى بأنها منظمة نسائية وهو يرى أن لهذا التشكيل النسائى علاقة بالطريقة البكتاشية[1] ، كما تحدث « عاشق باشا » عن الأخيان وهو يرى أنها ليست إلا العيارين والشطار والغزاة وغيرهم من الطوائف ويغلب عليها الطابع المدنى لكنها كانت ممثلة فى القرى وفى مناطق الحدود أيضًا ولم يكونوا يمثلون سلطة الدولة بل كانوا يمثلون « الإدارة الشعبية المحلية »[2] وتسود بينهم مبادئ الفتوة ، والأخى تعبير عن قمة تسلسل رئاسى يأتمر به مجموعة أخرى من الأفراد العاديين وتحدث أخيرًا عن طبقة تسمى « بالغازيان روم » ويرى كوبريللى أن هذه طائفة طفيلية لقوم ليس لهم أرض ولا مهنة ومضطرون بحكم الضرورة الاقتصادية للبحث عن رزقهم فى الحرب والفتن الداخلية التى لم تكن تخمد فى العصور الوسطى ، وأنها هى نفسها طائفة العيارين ، والفتيان، وهنا نختلف مع كوبريللى فمصطلح الغزو ، والغازى ، والرباط ، والثغر ، هى مصطلحات إسلامية مرتبطة بحركة الفتوحات الإسلامية الأولى ونهاية مدها حيث وجدت مدن صغيرة على الحدود بين دار الإسلام ودار الكفر والحرب فسميت ثغورًا ، والثغر تعبير عن مرونة حركية فى مده تجاه أرض العدو ، وجزره داخل الحدود الإسلامية[3] كما يعبر عن طبيعة الخطر الذى يمثله كمصدر محتمل على الأراضى الإسلامية ، ورغم أن عمليات المواجهة فى الثغور كانت إدارتها بالكامل موكولة للدولة إلا أن متطوعة كانوا يقومون بها باسم الدولة[4] كما أن جيش الدولة نفسه كان يغلب عليه طابع المتطوعة[5] وفى بعض الحالات التى

(١) كوبريللى ، ص١٥١ .

(٢) نفس المصدر ، ص١٤٧ وأيضًا عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٨ .

(٣) ستجد كل ذلك واضحًا فى كل كتب الفتوح وعلى سبيل المثال راجع البلاذرى ، فتوح البلدان ، ص١٨٩ – ١٩٠ تحت عنوان ملطية حيث تجد الروم يديلون على المسلمين مرة ثم يديل عليهم المسلمون .

(٤) مثال ذلك مالك بن عبد الله الخثعمى الذى يقال له مالك الصوائف وهو من أهل فلسطين غزا بلاد الروم سنة ٤٦هـ وغنم غنائم كثيرة ثم قفل فقام هو بالتصرف بالغنائم وقسمتها ، نفس المرجع ، ص١٩٥ .

(٥) راجع نفس المرجع ، ص٢٠٠ حيث يقدم نماذج بمجرد الدعوة للجهاد فإنها تسارع بالتلبية .

تخطط فيها الدولة لوجود مجتمعات مستقرة فى الثغور فإنها كانت تزيد فى عطاء من يقبل ذلك[١] كما كانت تؤسس لهم دوراً ذات طبيعة تجمع بين الصفات العسكرية والمدنية[٢] وكان المجتمع يجمع بين الخصائص المدنية والعسكرية[٣] وكانت الجيوش التى تنطلق ناحية الثغور تعرف « بالغزاة » ومفردها « غازى »[٤] وهى مأخوذة من الحديث الصحيح « من لم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من النفاق » فتعبير «الغزو ، والغزاة والغازى هى تعبيرات منظمة تعكس قدراً عالياً من الضبط النفسى والالتزام الأخلاقى ويقطع المؤلف بأن دوافع الغزو هى دوافع دينية مرتبطة بطلب الشهادة والآخرة[٥] ، ومن ثم فإن وصف الغزاة بأنهم طائفة طفيلية ليس لهم مهنة فى أساسها ولا أرض يعكس عدم تفهم طبيعة المجتمع الإسلامى الذى كان يجعل من الجهاد الوظيفة الرئيسية لأعضائه ، ولم يكن بينهم مشتغل بحرف أخرى قبل استقرار الدولة الإسلامية ، وإنما كان الجند المسلمون يتخصصون فى أعمال

---

(١) نفسه ، حيث يذكر أن المنصور أسكن ملطية أربعة آلاف مقاتل من أهل الجزيرة لأنها من ثغورهم على زيادة عشرة دنانير فى عطاء كل رجل ومعونة مائة دينار سوى الجعل الذى تتجاعله القبائل بينها ووضع فيها شحنتها من السلاح وأقطع الجند المزارع ، ص١٩١ ، ص١٩٤ .

(٢) عن خصائص هذه الدور نفس المرجع ، ص١٩١ . وأيضاً عز الدين فودة ، فى حدود مصر الدولية ، م. س. ذ ، ص٢٩ .

(٣) فأهله مقاتلون ، وممارسون لأعمال الزراعة فى إقطاعاتهم ، كما يمكن أن يمارسوا أعمالاً مدنية أخرى فى أوقات السلم كما أن نساءه كان يمكنهن المشاركة فى الأعمال العسكرية ففى سنة ١٢٣هـ نزل الروم على ملطية فأغلق أهلها أبوابها وظهرت النساء على السور عليهن العمائم فقاتلن ، ص١٩٠ ، نفسه .

(٤) ويشير مدلول « الغازى » إلى من يقوم بالجهاد فى سبيل الله لإعلاء كلمة الله بلا مطامع دنيوية ، وراجع البلاذرى ، ص٢٠٧ . وكذلك أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٧ وهو يشير إلى تميز « الغازى » بلباس رأس خاص على شكل قلنسوة بيضاء فى ثغور غربى الأناضول ، ص٢٧ .

(٥) راجع عز الدين فودة ، فى حدود مصر الدولة ، م. س. ذ ، ص٢٩ .

الغزو[١] والفتح بينما يقوم أهل البلدان المفتوحة بالوظائف الأخرى[٢] ، وكان طلب الرزق تحت ظلال السيوف عملاً محموداً لا يعبر عن أى معان سلبية[٣] وبالتالى فإن وصف الغزاة بالعيارين والشطار والفتيان هو وصف مجانب للصواب ، لأن أعمال العيارين والشطار كانت تعكس الفوضى والسلب والنهب ، ومقاومة السلطات الداخلية ، وكانت أعمالهم تمثل جرائم ضد مجتمعهم[٤] ويكفى أن جذورهم تمتد إلى الأعمال الإرهابية ذات الطابع الفوضوى الباطنى ، ومن المحتمل أن تكون جماعات العيارين والشطار قد تطورت عبر مفاهيم الفتوة لتندمج فى المجتمع الإسلامى وتتبنى الأفكار الصوفية ، وتنخرط فى الأعمال الحرفية وتنشئ الطوائف دفاعًا عن مصالحها وتنظيمًا لها ، لكن تبقى حقيقة أن مجتمعات الغزاة لها تميزها الحضارى والتزامها العقيدى والحركى بحيث لا يصح مقارنتها بجماعات الفتيان ، والعيارين ، والشطار ، وهكذا بدت الأناضول فى نهاية القرن الثالث عشر وهى مهيأة لاستقبال الدولة العثمانية ، كما وظفت هى الوضع فى الأناضول لتطويره ليصبح وحدة سياسية فريدة يمكن وصفها بأنها « الأمة العثمانية » وقد ورثت الدولة العثمانية عن الدولة السلجوقية مجموعة من القواعد التى ستمثل أدوات فعالة لتأسيس الأمة والدولة هذه القواعد هى :

---

(١) ومن المعروف أن هناك أوامر صريحة من عمر بن الخطاب لقادة الجيوش بأن لا ينخرط الجند فى أعمال مدنية حتى يظل الجيش الإسلامى بقدرته القتالية ، وقد تم اندماج الجيوش الإسلامية فى مجتمعاتها بشكل تدريجى بعد ذلك راجع كيف تم ذلك فى : ابن الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م. س. ذ ، ص١٣٩ وما بعدها .

(٢) باعتبار أن الجهاد وظيفة دينية وبالتالى لا يجوز إكراه الآخرين عليها ، كما أن أهل البلاد المفتوحة قد آثروا أن يبقوا مستمرين فى القيام بالوظائف الاقتصادية فى المجتمع واستطاعوا من خلالها أن يمثلوا قوى اجتماعية وسياسية ضاغطة وذات تأثير لا يغفل ، فلم يكن هذا التخصص والتقسيم يحمل أى معانٍ للتحامل أو التحيز .

(٣) وفى مسند أحمد حديث صحيح يقول فيه ﷺ « .... وجعل رزقى تحت ظل رمحى » أى أن الغنائم التى كانت تأتى من الجهاد رغم أنها تعود بفوائد اقتصادية فإنها كانت عملاً دينيًا شرعيًا ومطلوبًا .

(٤) عن أعمال العيارين الفوضوية راجع : الكامل لابن الأثير جـ٩ م. س. ذ ، ص٤٠ مثلاً .

٦ - التسامح مع عناصر السكان المحلية المتعددة الثقافات ، والأعراق ، والقوميات بحيث لم تمارس أى قهر سياسى أو اجتماعى أو ثقافى تجاهها ، ساعية لتطوير وإدماج هذا التعدد فى صيغة توحيدية سياسية أعلى هى الانتماء للأمة العثمانية المسلمة . وهذه السياسة لم تكن تعرفها العصور الوسطى ذات الطابع الكلى الذى يرفض التعدد ، ولا يقبل وجود أى ثقافات مغايرة لثقافته فقد كان المبدأ السائد فى العصور الوسطى فى علاقات الجماعات لا مجرد نفى الآخر أو استبعاده بل تحطيمه واستئصاله ، وكانت الدولة العثمانية هى التنظيم السياسى الوحيد فى العصور الوسطى والحديثة الذى اعترف رسميًا بالأديان السماوية الثلاثة وأوجد بينها تعايشًا سلميًا يسوده الانسجام ، وقد بلغ عدد المجموعات اللغوية والجنسية التى خضعت للحكم العثمانى بين وقت وآخر أكثر من ستين مجموعة لعبت فيما بعد دورها إما فى قيام دولة قومية حديثة أو إثارة كثير من مشاكل الأقليات التى استعصى حلها على الحكومات الحديثة على حين أن الحكم العثمانى قد أوجد لها حلولاً دائمة[1] ، فالمجتمع التى قامت على أساسه الدولة العثمانية كان مجتمعاً ذا طبيعة تعددية Multi - National ، ولم يكن ممكنًا الانطلاق به لتأسيس أمّة بدون اعتراف بالتعدد داخله وشرعنته بما لا يتعارض مع مقاصد الأمّة النهائية . وقد قدمت الدولة العثمانية نموذجًا فريدًا فى كيفية تحويل عناصر الأمّة المكدسة والمتراكمة إلى عناصر فعالة ومركبة فى أطر بنائية ونظامية أعطت للنظام العثمانى حيويته وقوته التى مكنته من الامتداد والفتح .

٧ - لم يكن تسامح الدولة السلجوقية فقط من العناصر المحلية المنتمية للأناضول بل تسامحت مع عناصر التجار ، والمرتزقة ، والمستشارين الذين حفلت بهم الأناضول فى المدن الكبرى . وقبلت وجودهم كجاليات ، كما أن المجتمع ذا الطبيعة التعددية قبل وجودهم إذ أن الشئ المثير للالتفات والجدير بالتسجيل هو أن المجتمعات التى تجاورت على خط الحدود الفاصلة بين الأناضول الإسلامية ، والبيزنطية قد تفاعلت فيما بينها وتأثر بعضها بالبعض الآخر بدرجة أكبر من تأثير مجتمعاتها عليها ، ولأن الأناضول فى القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر

(١) عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٩ .

قد تَتَرَكَّت عرقيًا وثقافيًا فإن المجتمعات غير الإسلامية على الحدود كجزء من النسيج العام قد أصبحت متقبلة للثقافة التركية وتتأثر بها إلى حد أن الروم الذين كانوا يعيشون فى جزر بحيرة بكشهرى - وهى يومذاك منطقة حدودية كانوا يصطنعون تقاليد الترك وعاداتهم ويعقدون معهم علاقات الصداقة ضاربين صفحًا عن أوامر الإمبراطور ، ويشير Henrigregoire إلى أن الأعمال الأدبية الشعبية مثل Digenis akritas ، وبطال غازى لم تكن تعبر عن مجتمعين متنابذين بينهما هوة دينية ولكن يصوران فئات عاشت فى ظروف اجتماعية متشابهة كل التشابه واستحكمت بينهما العلاقات بل المودات[1] وهكذا كان مجتمع الأناضول مجتمعًا فى حالة التحول نحو الاندماج ولم يكن ينقصه سوى السلطة السياسية التى تحوِّل مشروع الاندماج إلى حقيقة واقعية ، وقد كانت تلك السلطة هى الدولة العثمانية .

٨ - الحقيقة الجوهرية التى يقدمها لنا مجتمع الأناضول فى القرن الثالث عشر والرابع عشر تتمثل فى وجود مجتمع حى ومتكامل له مؤسساته ، وجماهيره ، وأدوات تحريكه بينما الدولة كانت غائبة أو ضعيفة - أى أن المجتمع أقوى من الدولة التى لم تكن موجودة إلا فى تعبيرات متفتتة يطلق عليها الإمارات . وبالطبع لم تكن هذه الإمارات دولاً ، ولكن يمكن وصفها بأنها وحدات محلية متناثرة على رقعة

---

(١) فى هذه النقطة راجع : كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٣١ - ١٣٢ .
: أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ، ص٢٠ ، وعن الوظيفة الحضارية للحدود فى الإسلام راجع ، عز الدين فودة ، النظرية العامة للحدود ، رؤية حضارية مع إشارة خاصة لحدود دار الإسلام ، م. س. ذ ، ص٢٧ وما بعدها وأيضًا فى التأثير على جانب الحدود بين العرب والترك قبل أن يَسْلَموا راجع :

stanford - Shaw. History of the Ottoman Empire and Modern Turky - voliume, l, p.3 (along this frontier both sides developed colonics of permanent guards who on the muslim side were called gizis, fighters for the faith against the infidels . On both sidesof the frontier these groups came to live the same kind of border line existence... and gradualy forming a common military froniter society more similar to each other than to the societics from which they come and which they defend.

جغرافية وتفتقد للتوحيد ، وبالتالى لم يكن ممكنًا لأى دولة قادمة أن تؤمم مجتمعها أو تصادره خاصة فى بداية نشأتها ، وقد عملت الدولة العثمانية على توظيف مجتمعها لصالح مقاصدها بحيث كان لدينا قوتان تعملان بشكل متوازٍ ومتناسق[١] . الدولة التى تضع الخطوط العامة ، والمجتمع الذى يتحرك فى إطار هذه الخطوط ، ولم يكن هناك شىء اسمه الدولة وآخر اسمه المجتمع بل كانا متداخلان إلى حد لا يمكن معه الفصل أو التمييز بينهما فقد كانا يتحركان معًا كقوة واحدة ، ولم يحدث بين الدولة ومجتمعها أى تعارض أو صدام ، وحين حدث فإن الدولة كانت فى طريقها إلى الاضمحلال .

---

(١) لم تعرف الدولة الإسلامية الاستبعاد لمجتمعها لأنها نشأت منه (دولة المدينة) وبقدر ما كانت الدولة تملك سلطة التخطيط والتسيير ، فإن المجتمع ظل يملك سلطاته وقوته التى يمكن من خلالها أن يجادل الدولة ويحاججها ولو بالقوة (الدولة العباسية نموذج لذلك) فهى « حركة » مجتمع ضد دولة بدت وكأنها تريد أن تحتكر سلطة قطاع هام فى مجتمعها ، راجع : ستودارد، حاضر العالم الإسلامى ، م. س. ذ ، جـ٤ ، ص١٢١ .

المبحث الثانى

ثانيــا : المحدد الثقافى الدينى

الثقافة هى مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التى تؤثر فى الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريًا العلاقة التى تربط سلوكه بأسلوب الحياة فى الوسط الذى وُلد فيه[1] ، ويحلل د. حامد ربيع عناصر الثقافة فيقول : « الثقافة رغم طابعها المعنوي تتكون من خمس كليات ، مفاهيم أولاً وبعبارة أخرى مدركات سائدة ، وقيم ومثاليات يغلب عليها الطابع الجماعى ، ونماذج سلوكية – أى إطار لنموذج رد الفعل الذى يجب أن يتحدد فى المواقف الحركية ، وجزاءات لعدم احترام تلك النماذج السلوكية[2] ، وقد كان المحدد الثقافى – الدينى أحد المحددات التى ميزت تعامل الدولة العثمانية مع الأقليات داخلها . ولفحص كيفية تأثير العامل الثقافى الدينى على سلوك الدولة العثمانية في التعامل مع مشكلة الأقليات داخلها ، لابد لنا من العودة للتاريخ لأنه الإطار الذى نشأ فيه المجتمع العثمانى وبالتالى الثقافة العثمانية ومن خلال استقراء المؤلف لتاريخ الأتراك قبل الإسلام فإنه استنتج

---

(١) مالك بن بنى ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين (القاهرة : دار الفكر ، ط٢ ١٩٣١هـ) – (إصدار ندوة مالك بن بنى) – وعلى الثقافة بالمعنى الذى ساقه (ابن بنى) يراجع : محمود شاكر ، في الطريق إلى ثقافتنا فى المتنبى (دار المدنى بجدة ، الخانجى بمصر، ١٩٨٧م ، ١٤٠٧هـ) ، ص٣٠ حيث يقول الثقافة تذوب في بنيان الإنسان وتجرى منه مجرى الدم لا يكاد يحس به لا من حيث هى معارف متنوعة تدرك بالعقل وحسب ، بل من حيث هى معارف يؤمن بصحتها من طريق العقل والقلب ومن حيث هى معارف مطلوبة للعمل بها والالتزام بما يوجبه ذلك الإيمان .

(٢) حامد ربيع ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى ، وإرادة التكامل القومى (القاهرة : الموقف العربى ، ١٩٨٢) ، ص٧٦ . وفى تعريف لمصطلح الثقافة من منظور غربى راجع : معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ – م. س. ذ ، ص١٩٩ – ٢٠٠ ، وفي نقد مصطلح الثقافة من المنظور الأمريكى – راجع حامد ربيع ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإرادة التكامل القومى ، م. س. ذ ، ص٧٥ .

مجموعة من خصائص الثقافة التركية التى بقيت مؤثرة على السلوك التركى حتى بعد التحول إلى الإسلام .

أولاً : خصائص الثقافة التركية كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها .

١ - الروح العسكرية التى تسيطر على الثقافة التركية وتطبعها بطابعها بحيث يمكننا أن نعدها جوهر هذه الثقافة ، وأبرز ما يميزها . وقد نشأت الروح العسكرية هذه بسبب طبيعة الموقع الجغرافى للقبائل التركية بين أمم متحضرة من ناحية ، وبسبب طبيعة البيئة الأوراسية التى نشأ فيها الأتراك ، وهى بيئة فقيرة فى مواردها ومفتوحة للقبائل الرحّالة التى فرض عليها ممارسة القتال لتثبيت وجودها ولدفع المخاطر المحدقة بها فى كل وقت .

٢ - ارتباط هذه الروح العسكرية باستخدام القوة المادية ، جعل من القوة أساس الشرعية فى الثقافة التركية ، إلى حد أن الاستمرار فى ممارسة الديانة الشامانية قد ارتبط بتغذيتها لشرعية القوة فى الحياة التركية فحين أراد الخان أن يقيم معبداً بوذياً فى عاصمة مملكته حوله مستشاروه عن رأيه بقولهم « إن الديانة البوذية تؤثر تأثيراً سيئاً على خصائص الترك العسكرية »(١) ، وكان للقوة دورها فى إخضاع القبائل البدوية التركية الأخرى وفى تصعيد القادة للحكم وإضعاف الشرعية على حكمهم ، لذا يمكن وصف المجتمع التركى بأنه مجتمع محارب وأن ثقافته هى ثقافة القوة والكبرياء .

٣ - ويمكن للمؤلف أن يفترض أن ممارسة القوة من خلال الحروب الدائمة مع البلدان المتحضرة أو مع الذات - أى القبائل التركية الأخرى - قد أدت إلى تطوير ما يمكن تسميته باتفاق عام حول النظام السياسى للقبائل التركية حيث كان يرأسها

---

(١) بارتولد : تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، ترجمة أحمد السعيد سليمان مراجعة إبراهيم صبرى (القاهرة : الأنجلو) ، ص١٢ وعن سيطرة الروح العسكرية على الأتراك راجع نفس المرجع ، ص٢٣٠ وأيضاً يلماز أرتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، ص١٨ ، ١٩ وعن شهادات المستشرقين والسفراء للأتراك بتملكهم للخصال العسكرية راجع ، محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٤٦ - ١٤٧ .

« الباشخاقان » ، ويشاركه فى الحكم الخانات المنتشرون في المناطق التابعة له - أى أن النظام السياسى ذا الطبيعة الموزعة كان بديلاً عن استمرار الحروب بين القبائل التركية ، لكنه كان تعبيرًا عن توازن اللحظة الحاضرة ، ويمكن فيها للخان أن يستقل بسلطته إذا ضعفت سلطة « الباشخاقان » وبالتالى فإن استمرار صيغة توازن للنظام السياسى بين سلطة المركز والأطراف كان مرتهنًا بقوة المركز على أن يردع الأطراف ويخضعها لسلطته أى القوة العسكرية أوجدت قناعة لدى البدو والأتراك . بأن النظام الذى يعكس الواقع القبلى خير من استمرار الفوضى خاصة لو اقترن ذلك بوجود تحديات على حدود هذه القبائل ممثلة فى الصين ، وإيران ، وبيزنطة[١] .

٤ - وكما كانت القوة أداة لتطوير نظام سياسى فإنها كانت أداة لإيجاد رابطة تجمع بين الشعوب التركية ، بحيث انتقلت بهم من عالم الصراع والتعدد إلى عالم فى طريقه إلى إمكانية التوحد ، وكان ذلك ممثلاً فى إطلاق لفظ الترك على الذين يتحدثون باللغة التركية ، وبهذه الرابطة الثقافية دخل الأتراك إلى العالم الإسلامى وظلوا باسمها يمارسون فعالياتهم داخل هذا العالم[٢] .

٥ - لم يكن لدى الأتراك رابطة دم تجمع بينهم كما كانت للعرب وكل الدراسات[٣] تؤكد ضعف الروابط القرابية المستندة إلى الاشتراك فى نسب واحد

(١) فى تحليل مقارب راجع يلماز أوزتونا ، الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٨ .

(٢) عن تطور تاريخ كلمة « ترك » ودلالتها اللغوية والسياسية راجع :

- بارتولد ، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، م. س. ذ ، ص٢ وأيضًا ص٢٩ .
- يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢١ ، ص٢٧ .
- محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثمانى (بيروت : مكتبة صادر-٩٢٥-١٣٣٤هـ) ، ص٧٧ .
- زكريا كتابجى، الترك فى مؤلفات الجاحظ، (بيروت،دار الثقافة، د. ت) ، ص٢٣ وما بعدها.

(٣) راجع مثلاً : بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، م. س. ذ، ص٥٨ : محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى ، م. س. ذ ، حيث ينقل عن Leon Cahun فى كتابه مقدمة فى تاريخ آسيا : الأتراك والمغول ، حيث يذكر أن الارتباط بيْن الأتراك ليس قائمًا على علاقة الدم ، ص٦١ ، ص٦٢ .

محمد عبد اللطيف البحراوى ، فتح العثمانيين عدن - رسالة ماجستير غير منشورة - القاهرة - كلية الآداب - قسم التاريخ ، مارس ١٩٥٤ ، ص٦٥ .

يفرض حقوقًا وواجبات فى العلاقة بين القبائل التركية ، فانتماء الترك بالأساس إلى البلدان والصنائع وليس للآباء والأمهات ، وبالتالى فإن معيار الانتماء للعصبية أو للقبيلة لم يكن واردًا فى الثقافة التركية لترتيب أوضاع حقوقية متعلقة بالتقديم والتأخير[١] وقد أثر ذلك على الأتراك فجعلهم لا يحملون أى آثار للعصبية والتحيز ضد الأجناس الأخرى ، فهم لا يحملون أى أفكار إيجابية أو سلبية تجاه لغات أو أديان أو ثقافات أو أعراق الآخرين ، ولا يحاولون إجبار الأقوام الأخرى على تعلم دينهم ولغتهم ، كما أنهم مستعدون أيضًا لتقبل حضارات الآخرين فى البلدان التى يدخلونها كفاتحين أو مهاجرين[٢] ، إن عدم وجود رابطة عصبية بين الأتراك عزز من وجود معايير الكفاءة ، والعمل وجعلهم أكثر حركية فيما يتعلق بإمكان قبولهم للآخرين أو إمكان تحولهم هم ليصبحوا جزءًا من نسيج الآخر ويمثل ملمح غياب العصبية المؤسسة على الانتماء للدم المفتاح الرئيسى لفهم نماذج الممارسة التركية على كل المستويات ، ويذهب المؤلف إلى أن ظاهرة قتل الآباء لأبنائهم أو العكس من أجل الصراع على السلطة يمكن تفسيرها استنادًا إلى أن حرمة الانتماء لقرابة الدم لا تحظى بالاحترام الواجب[٣] ، كما أن التسامح تجاه الشعوب الأخرى يمكن تفسيره استنادًا إلى غياب الشعور العصبوى تجاه الغير ، ويمكن تفسير ظاهرة الانكشارية ، والديوشرمة استنادًا إلى أن الثقافة التركية بطبيعتها هى ثقافة ديناميكية لا تتردد

(١) فالترك غير العرب حيث نجد أن مفتاح فهم التاريخ والثقافة العربية هو العصبية كما فعل ابن خلدون ، بينما مفتاح فهم التاريخ والثقافة التركية هو غياب العصبية وهو ما جعل الأتراك أكثر قدرة على تقبل الآخر والاندماج فيه بدون حساسية أو عقدة الانتماء للجنس ، وإلى هذه الخاصية الثقافية للأتراك يمكن أن نفسر قدرة الدولة العثمانية على النهوض وإليها أيضًا يمكن أن نفسر زوالها . ففى طور النشأة تكون هذه الخاصية عامل بناء وفى طور الضعف تكون عامل خطر .

(٢) يلماز أوزتونا ، الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢٠ .

(٣) أشار كل المستشرقين إلى أن محمد الفاتح فى قانونه نص على « يقول غالب الفقهاء ورجال الشرع فى سلطنتى العلية أنه يجوز للسلطان قتل إخوته حرصًا على صفاء العالم ، بناءً عليه يجوز للسلاطين عند ارتقائهم العرش أن يتخلصوا من إخوتهم بقتلهم » ، وفى كتاب على همت بركى الأفسكى ، العاهل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العدلية ، ألحق بنهاية القانون المنسوب إلى السلطان محمد الفاتح وبه هذه المادة بنص آخر=

فى إدماج الآخرين فى نسيجها وتقبلهم كأعضاء شرعيين فيها . إن الأتراك حاولوا تطوير شعور بهوية ثقافية تميزهم لكنهم لم يطوروا هوية قومية تستبعد الآخر ولا تراه جديرًا بالانتماء إلى مجتمع من يمثلون هذه القومية . إن أبرز نتيجة ترتبت على غياب ضعف الروابط العصبوية المؤسسة على القرابات الدموية تمثلت فى ديناميكية الثقافة التركية وتسامحها مع الآخر .

= «وأى شخص يتولى السلطنة من أولادى فمن المناسب أن يقتل إخوته من أجل نظام العالم وأجازه أكثر العلماء فليعملوا به» وحق عدم نسبته إلى السلطان الفاتح واعتنى بشكل خاص بالمادة المتعلقة بقتل الأخوة ، لأن العلماء لا يجيزون قتل أخوة السلطان على مجرد الوهم والظن ولا سيما الأطفال الأبرياء ، ويبدو أن مسألة قتل أخوة السلاطين كانت جزءًا من تشويه صورة الدولة العثمانية على أيدى المستشرقين » والذى تولى كبر هذا الأمر أولاً هو المؤرخ النمساوى «فون هامر» فى كتابه عن الدولة العثمانية حيث خص هذه المادة بشرح طويل عليها تناقله بعده المستشرقون ، فأحد خطايا المؤرخين هى الاعتماد على النقل عمن سبقهم بدون تحقيق ، وإذا كان الاستشراق أحد مصادر صياغة العقل الغربى فى مواجهة أعدائه ومنهم الدولة العثمانية فإن تحيزًا من قبل المستشرقين سيدفعهم للتركيز على هذه المادة وإذاعتها - وراجع التحقيق الهام للمؤلف الآقسكى من ص١٥٥ - إلى ص٢٠٧ وإذا كان غير ممكن تقنين مادة لا تجيزها الشريعة فى دولة إسلامية كالدولة العثمانية ، إلا أن الممارسة الحركية للعثمانيين ورثت تقاليد الأتراك فى مواطنهم الأولى قبل أن يكونوا مسلمين . والتى صارت فيما بعد جزءًا من الطابع القومى التركى وهى اعتبار القوة معيارًا لأحقية من يتولى السلطة ولذا زخر التاريخ العثمانى بمحاولات الأبناء الخروج على آبائهم أو منازعة الإخوة إخوانهم حتى صارت ظاهرة عثمانية ، وقد بدأت هذه الظاهرة منذ عهد مراد الأول وظلت مستمرة بلا انقطاع حتى عهد أحمد الأول ابن محمد الثالث (٩٩٨هـ ١٠١٢هـ - ١٥٨٩ - ١٦٠٣م) الذى أوصى بالعرش لأخيه مصطفى خان مخالفًا العادة المتبعة من ابتداء الغازى السلطان عثمان أى تنصيب أكبر الأولاد أو أحدهم مكان والده ومنذ ذلك التاريخ سنرى أخوين يتوليان السلطنة ويرجع المؤيف أن مشكلة وراثة السلطة هى التى فرضت عدم تولى الأبناء السلطة وراجع لمتابعة مخاطر خلافات الصراع على السلطة بين الآباء والأبناء او بين الأخوة مثلاً : محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، تحقيق إحسان حقى ، وأيضًا محمد جميل بيهم ، أوليات سلاطين تركيا المدنية والاجتماعية والسياسية (لبنان : مطبعة العرفان - ١٩٣١ - ١٣٥٠هـ) ، ولذا فإن الممارسات المتعلقة بقتل الأخوة فى الدولة العثمانية هى ممارسات غير إسلامية وهى جزء من الثقافة التركية البدوية قبل أن يدخل الأتراك الإسلام .

٦ – تقديس القوة فى شخص « الخاقان » الذى يعتبر مختارًا من قبل الإله «كوك تنكرى» ولذا تلزم طاعته وقد ذكر أوزتونا نقلاً عن بلكه كغان فى كتابات أورهن أنه قال « جلست على عرش آبائى لأن التنكرى أراد ذلك » والخاقان لا يأمر بل يصدر إرادة ، ومنبع هذه الإرادة هو الإلهام الإلهى ، لذا فإن إرادة السلطان لا تناقش وتعتبر مناقشتها مخالفة للإله ، أى أنه استنادًا إلى تبنى الدولة لأهداف دينية والعمل لأجلها نجد الشعب التركى يخضع لها ويصبح مستعدًا للعمل بشكل كامل وفقًا لإرادتها وإرادة حكامها بدون مناقشة .

٧ – رغم أن ديانات أخرى كالبوذية ، والنسطورية والزرادشتية قد عرفها الأتراك ، إلا أن الوثنية متمثلة فى الشامانية ، وعبادة التنكرى ظلت هى الديانة الرئيسية للأتراك ، ورغم أن هذه الديانات صاغت ثقافة الأتراك السياسية فيما يتعلق بقبول الحاكم القوى باعتباره اختيارًا إلهيًا ، أوْ أنها عززت الروح العسكرية لدى الأتراك ، إلاَّ أن الدين ظل سلبيًا فى تكوين الثقافة التركية ، إذ لم تطور هوية مشتركة للأجناس التركية تجعلهم يشعرون بذاتية متميزة تحدد موقفهم من الآخرين، لذا لم يكن الانتماء الدينى محددًا للعلاقة مع الآخرين ، أو هامًا فى تكوين رؤية عن الذات ، لذا تميزت الثقافة التركية بالتسامح تجاه الأديان الأخرى ، كما تميزت بالحياد تجاه أصحاب الديانات الأخرى ، وقد أغرى هذا المبشرين للديانات الأخرى للعمل فى منطقة التركستان باعتبارها منطقة فراغ دينى ، وتعايش أتباع الديانات والمذاهب الدينية المختلفة معًا فى منطقة التركستان بدون أية توترات اجتماعية أو دينية إو سياسية(١) .

---

(١) راجع : بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس منير البعلبكى (بيروت – دار العلم للملايين ط١١ – ١٩٨٨) ، ص٢٥٩ – ص٢٦٢ ، وفامبرى ، تاريخ م. س. ذ ، ص٥٢ – ٥٣ ، ومحمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٨ وهو يرى أن البوذية كانت هى السائدة بين الأتراك ويذكر أن ثلاثة أرباع الأتراك زمن الفتح العربى كانوا بوذيين وأن الذين قاوموا الفتح العربى هم المجوس والبوذيين ، وهو يخالف بذلك بقية المؤرخين الذين كتبوا فى هذه النقطة ويرى المؤلف أن منطقة آسيا الوسطى شهدت نشاطًا لدعوات دينية متعددة لكنه يرجح أن الوثنية الشامانية بقيت هى ديانة الغالبية منهم وهذا رأى بارتولد ، ورأى أوزتونا .

٨ – فى متابعة المؤلف لمصادر الثقافة التركية فإن أحد أهم مصادر هذه الثقافة هى الواقع ، أى أن السكان فى جدلهم مع البيئة استطاعوا أن يبلوروا مجموعة من النماذج السلوكية البسيطة كانت هي قوام الثقافة التركية ، مثل عدم جواز قبول أى فرد فى المجتمع التركى كعبد فكل تركى حر ، وسيادة مفاهيم القوة وبالتالى فكل المجتمع محاربون حتى النساء كانوا يستعملون السلاح ويختلطون بالرجال ، وكانوا لا يأكلون الخنزير ولا يربونه ، والاهتمام بعفة المرأة وبكارتها[١] ، وكانت أهم ملامح الثقافة التركية هى رفض الخضوع للآخرين ، وحين خضعت الأرستقراطية التركية لحكم الصينيين استبقاءً لامتيازاتها اعتبرت خائنة فى نظر العامة وتوترت العلاقات بين الأغنياء ، والفقراء ، وبين البكوات والعامة[٢] ، كما خضع بعض الخواقين لحكومة الصين أيضًا إما بسبب ضعف الأتراك أمام هجمات الصين أو بسبب الخلافات فى الأسر الحاكمة التركية ، لكن الشعب التركى كان ينظر لهؤلاء الذين خضعوا للآخر على أنهم لا يمثلون الثقافة التركية التى تؤمن بالقوة ، والحرية ، وبالطبع لم يكن الخضوع للآخرين يدوم ، إذ سرعان ما يتحول موقف الخضوع غير المشروع إلى موقف ثورة تؤدى إلى عودة الحرية والاستقلال للمجتمع التركى[٣] وبسبب جوار الأتراك للأمم الأخرى والمتحضرة ، وبسبب فقدان الوحدة بين قبائلهم المتعددة فإن الثقافة التركية للصفوة (القادة ومن يعاونهم) امتازت بالقدرة على ابتكار أدوات تحقق للأتراك الاستقلال مثل استغلال تناقضات هذه المجتمعات المتحضرة أو عقد تحالفات مع خصومها أو قبول القيام بمهام أمنية على هامش هذه المجتمعات للحفاظ على حدودها ، كما امتازت ثقافة الصفوة التركية بالقدرة على ابتكار أطر تنظيمية للمواجهة العسكرية مع الخصوم بشكل يتغلب على طبيعة الترك الذين لا يشعرون بقوة الانتماء للجنس وبالتالى لا يصمدون متحدين أثناء القتال – لذا نبغ من بين الأتراك قيادات ضالعة فى صياغة أطر تنظيمية تؤكد على توحيد القبائل التركية

(١) يلماز أوزتونا ، الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٨ .

(٢) بارتولد ، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، م. س. ذ ، ص٧ .

(٣) محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص١١ – ١٢ .

أثناء القتال[١] . فالثقافة التركية كانت تفتقر إلى مجموعة القيم التى تصيغ الإدراك التركى بشكل موحد ، فهى ثقافة حركة أكثر منها ثقافة فكر ، وهى ثقافة براجماتية أكثر منها ثقافة قيم ، وهى ثقافة عسكرية بدوية أكثر منها ثقافة مدنية حضرية ، وهى ثقافة بسيطة لا تنزع إلى التعقيد وتميل بقدر تقبلها للآخر أن تندمج هى الأخرى فيه . وعاشت الثقافة التركية حدثين مهمين كان لهما أكبر الأثر فى ترقية شعوبها ، الحدث الأول : وهو ظهور مصطلح الترك للدلالة على الأجناس التى تتحدث اللغة التركية ، وكان ذلك فى القرن السادس الميلادى . والحدث الثانى : هو التحول الجماعى للشعوب التركية إلى الإسلام فى القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى وقد أدى تحول هذه الشعوب إلى الإسلام إلى وجود أساس لرابطة تجمعهم يمكن من خلالها أن يحققوا وحدة سياسية تتخذ طابع التأسيس الحضارى ، فكما يقول « بارتولد » إن الغز الذين كانوا يوصفون حتي من قِبَل ملوكهم بأنهم أصحاب فتن أكثر من كونهم شعبًا ، قد استطاعوا أن يندمجوا فى وحدة سياسية واحدة ذات نظام متقدم ومستقر ، والبدو الذين لم يكونوا قادرين على إقامة الحاميات ولا تعمير المدن ولم تكن غاراتهم ينتج عنها أى تبدل سياسى. تحولوا إلى دولة ذات حضارة[٢]، لقد حوَّل الإسلام الشعوب التى وصفت بأنها عدوة الحضارة[٣] إلى شعوب مؤسسة

(١) من أمثال هذه القيادات مته وهو أول من أسس الجيش النظامى والوحدات على نظام العشرات ، وأيضًا جنكيز خان الذى وضع الياسق والذى كان فى جوهره مجموعة قواعد تحاول التغلب على طبيعة الترك المتعددة والتى يمكن أن تمثل مشكلة أثناء القتال فلا يواجهون العدو كقبضة واحدة ، وكيفية توحيد التعدد هى جوهر الياسة ، وتيمور لنك ، وبيايزيد ، وأورخان وعثمان وغيرهم .

(٢) بارتولد ، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى م. س. ذ ، ص١٠١ .

(٣) يوصف التركى فى الأدبيات الاستشراقية بأنه يميل للهدم والتدمير وأنه غير متحضر ويعد المستشرق الألمانى «نولدكه» هو الذى أطلق هذه المقولة « العنصر التركى هو عدو الحضارة » وقد ذهب إلى أن دخول الترك العالم الإسلامى المتحضر بعد سقوط دولة السامانيين كان نكبة هائلة فى تاريخ العالم كله » ، راجع بارتولد ، السابق ص١٤٤ وإلى هذا الرأى ذهب ليوكاهن ، راجع بيهم . فلسفة التاريخ العثمانى ، ص٢٧ ، ويذهب ستودارد فى حاضر العالم الإسلامى إلى هذه المقولة ، راجع ص١٢ ، ١٣ ، جـ١ وعن صفات الترك راجع أيضًا جـ٤ ص٨٣ ، ص١٠٩-١١٠ ، وإذا كانت صفة عداوة القبائل التركية البدوية للحضارة قبل إسلامهم صحيح ، فإنها غير صحيحة بعد أن أسلم هؤلاء وأقاموا دولاً كبرى مثل الدولة السلجوقية ، والدولة العثمانية ناهيك عن الدولة الطولونية ، والغزنوية ، والخوارزمية ، والأتابكة وغيرهم ، ويمكن تفهم دوافع المستشرقين حين يقولون إن نكبة أحلت بالعالم بعد إسلام الترك إذا علمنا أن الترك هم الذين حملوا راية المواجهة ضد الحملات الصليبية والعالم الغربى ، كما أحاطوا بالغرب وظلوا يرعبونه لأكثر من أربعة قرون هى عمر الدولة وهى قوية .

للحضارة ومقيمة لدول كبرى « السلاجقة – العثمانيون » ، ولأن الثقافة التركية كانت بلا قيم فإن الإسلام أرسى لها قيمها وصار هو جوهرها ولم تتكامل للقبائل التركية صفة الشعب إلا بعد دخولها فى الإسلام . ولذا فإن الميلاد الحضارى للشعوب التركية هو مع تحولها للإسلام . وكما يذهب الذين اهتموا بتحول الأتراك للإسلام فإن الإسلام الجماعى لهم كان تعبيرًا عن قمة تفاعل حضارى بدأ منذ الاحتكاك العسكرى بين المسلمين العرب ، والترك الوثنيين فى القرن الأول الهجرى واتخذ أشكالاً عديدة منها الدعوة للإسلام(١) أو استقدامهم للبلدان الإسلامية كمماليك ، ثم استقدامهم كجند ، ثم انتخابهم كإداريين ثم تحولهم إلى عصبية للدولة العباسية حتى صاروا هم المتحكمين فيها(٢) ، وكما يذهب بارتولد فإن الإسلام كان ينتشر بَيْن الأتراك الذين لهم نصيب من الحضارة ، لقد أدى تفوق العالم الإسلامى ماديًا ومعنويًا إلى دخول الترك فيه بالإضافة إلى عالمية الإسلام(٣) وقد دخل الترك فى الإسلام كمقاتلين لذا لم يكن دخولهم الإسلام متنافيًا مع ثقافتهم التى تحترم القوة وتعظم الروح العسكرية ، لقد ورث الأتراك تقاليد الدولة السامانية فى التزامهم عقيدة السنّة ، ومذهب أبى حنيفة . وعقيدة أهل السنّة ومذهب أبى حنيفة يتواصلان مع ثقافة التسامح التركى تجاه الآخر ، لذا تكاملت الثقافة التركية قبل الإسلام مع ثقافة الترك بعد الإسلام لتصيغ كيفية تفاعل الدولة العثمانية مع الأقليات .

---

(١) أوفد عبد الملك سُفراءه إلى بلاد الترك لدعوتهم للإسلام (٧٢٤–٧٤٣م) ، راجع ، بارتولد نقلاً عن ياقوت ، ص٦٩ .

(٢) ناقش مراحل إسلام الترك بالتفصيل ربما أفضل من أى كتاب آخر فى جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، ص٢٨ وما بعدها .

(٣) ويذهب توينبى إلى رأى هام يفسر به اعتناق الترك الجماعى للإسلام وهو أن غير المسلمين فى الدولة الإسلامية لما رأوها تتمزق ولم تعد تمثل حمى لهم فبدأوا البحث عن ملجأ آخر وقد أدرك الجميع أن الإسلام كان أكبر قوة وقدرة على الحياة والاستمرار من الدولة الإسلامية وهذا ما حمل رعايا الدولة الإسلامية المنحلة من غير المسلمين علي اعتناق دين حكامهم السابقين – فإن يكن المرء مسلمًا أصبح الآن يزود الفرد بضمانة أكبر من أن يكون رعية سابقة لدولة لم تستطع تلقى الصدمات الكبيرة في زمن المحنة – فالباعث أصبح الآن شيئًا أكبر من مجرد الحصول على مساواة مالية وسياسية ، لقد أصبح اهتمامًا صميمًا مرتبطًا بالبقاء . راجع ، توينبى ، تاريخ البشرية ، جـ٢ – ترجمة نقولا زيادة م.س.ذ ، ص١٤١ .

وهذا يدفعنا للحديث عن المذهب الحنفى باعتباره الإطار المرجعى لموقف الدولة العثمانية الفكرى والحركى من الآخر .

ثانيًا : الفقه الحنفى(١) كمحدد لتعامل الادولة العثمانية مع أقليتها :

ينسب الفقه الحنفى إلى مؤسسه وهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت ابن زوطى وهو فارسى الأصل وُلد بالكوفة ، وكان مولى لقبيلة بنى تيم - لذا يقال له أبو حنيفة التيمى - يتفق أغلب المؤرخين على أنه وُلد بالكوفة سنة ٨٠هـ وتوفى ببغداد سنة ١٥٠هـ ، وبهذا يكون عاصر الدولتين الأموية والعباسية(٢) .

(١) هو المذهب الحنفى متكاملاً بواسطة الجهود الفقهية لتلامذته المباشرين كأبى يوسف ، ومحمد بن الحسن الشيبانى ، وزفر بن هذيل والحسن بن زياد اللؤلؤى ت ٢٠٤ ، أو من جاء بعدهم « قيس بن أبان » ، ومحمد بن سماعة ١٩٢هـ وأحمد بن عمر الخصَّاف ت ٢٦١هـ ، وأحمد بن أحمد بن سلامة الطحاوى ت ٢٣١ ، والكرخى ٣٤٠هـ ، والرازى ٣٧٠هـ ، والقدورى البغدادى ٤٢٨هـ وغيرهم كثيرون ، وتنقسم كتب الفقه الحنفى إلى مراتب ثلاث هى الأصول وتسمى ظاهر الرواية ، والنوادر وهى كتب أقل مرتبة ثم الفتاوى والواقعات وهى تخريجات على أقوال أصحاب المذهب وليست أقوالاً لهم كما فى الأصول والنوادر ولذا فإنها أقل حجية . وراجع أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه ، (القاهرة : دار الفكر العربى - ١٣٩٦ - ١٩٤٧ - ط٢) ، ص١٩٤ - ٢٢٦ .

(٢) عن حياة أبى حنيفة وعصره وفقهه راجع : مصطفى الشكعة ، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان فى سلسلة الأئمة الأربعة (بيروت : دار الكتاب اللبنانى - ط١ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣) ، والخضرى بك ، تاريخ التشريع الإسلامى (القاهرة : دار الفكر - ١٩٨١ - ١٤٠١هـ - ط٧) ، ص٢٢٩ ، أحمد أمين ، فجر الإسلام (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٨٧ - ط١٤) ، ص٢٤٩ ، وأحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٨٦ - ط١٤)، ص٢٤٩ ، وأحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية - ط١٠)، ج٢ ، ص١٧٦ - ص٢٠٦ ، وجاد الحق على جاد الحق ، الفقه الإسلامى نشاته ، تطوره (معهد الدراسات الإسلامية ١٩٨٨ - ١٤٠٨ - ط١) ، ص١٠٣ - ص١٠٦ ، وصوفى حسن أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية (القاهرة ، دار النهضة العربية - ١٩٨٧ ، ط٣) ، ص١٥٦ - ص١٥٩ .

ويتسم الفقه الحنفى بمجموعة من الخصائص أعطته طابعًا حركيًا فى مواجهة الواقع كما صبغته بالتسامح فى العلاقة مع الآخر ، وقد ترك ذلك أثره فى موقف الدولة العثمانية من أقلياتها وهذه الخصائص هى :

١ - التشدد فى قبول الحديث ممن يرويه عن النبى ﷺ وجعل العمدة فى الاستنباط والتخريج على نصوص الكتاب والسنة المشهورة (أى التى يعرفها العامة) ، وهى التى لها حكم المتواتر والمشهور وهى خاصية منهجية يتسم بها الفقه الحنفى تستند على ما هو مقطوع به ودفع ما تحيط به الظنون ، لذا كان القرآن والمشهور من السنة هى النصوص التى يعتمد عليها الفقه الحنفى ، ولذا أطلقوا عمومات القرآن وجعلوها ذات دلالة قطعية ، ولم يروا تخصيصها بأحاديث الآحاد ، وإن كانوا يخصصونه بالمشهور والمتواتر من السنة[1] ، وإطلاق عمومات القرآن ، والسنة المشهورة تعطى مجالاً أوسع لتنشيط أدوات الاجتهاد المستندة إلى إعمال عقل الفقيه مثل القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة ومراعاة العُرْف والعادة أى أن علاقة النص بالواقع تكتسب جدلاً متجددًا فى حالة الاستناد إلى النصوص العامة وإطلاقها فى دائرة عملها الشرعى ، كما أن هذا الجدل يفرض تجددًا على مستوى أدوات الاجتهاد من حيث ضرورة إعمالها الدائم ، وعدم تعطيلها .

٢ - الفقه الحنفى ساهم فى تأسيس أصول الفقه الإسلامى خاصة بالنسبة لأدوات الاجتهاد والاستنباط والتخريج ، والترجيح أكثر من أى مذهب آخر ، وكان هذا ضروريًا فى ظل غياب الآثار والسنن التى تحفَّظ فى تقبلها ، فحيث يقل الأخذ بالأحاديث والآثار ، فإن مجال إعمال الرأى عبر أدوات الاجتهاد يتسع واتساعه يعكس حركية المذهب وقدرته على الاستجابة لمستجدات الواقع ، فالمذهب الحنفى يتفق مع بقية المذاهب الأخرى فى أصولها وهى القرآن والسنة والقياس والإجماع ، وبينما تتحفظ المذاهب الأخرى على بعض الأدوات مثل تحفظ المذهب الشافعى على

---

(١) عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه (مكتبة الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر - ط٩) ، ص١٨٤ ، وأبو حنيفة ، حياته وعصره - آراؤه وفقهه ، م.س.ذ ، ص٢٥٦ وما بعدها وهو يستفيض فى بيان وجهة نظر الحنيفة ويعطى أمثلة على ذلك .

الاستحسان[١] ، وتحفظ بعض المالكية والشافعية على « شرع من قبلنا » كدليل[٢] ، وتحفظ الحنابلة والمالكية على القياس ، وإنكار الشيعة له[٣] ، فإن المذهب الحنفى هُو المذهب الوحيد الذى يطلق لكل الأدوات الفقهية حرية العمل فى إطار المقاصد الشرعية ، فهو يأخذ بالمصلحة المرسلة ، والاستحسان ، والعرف ، وشرع من قبلنا ، فتوى الصحابى ، والاستصحاب ، وهو ما يميز المذهب الحنفى بالقدرة على الاستجابة للواقع بشكل أكثر فعالية وتسامحًا .

٣ - توسع الفقه الحنفى فى تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه « الفقه التنبؤى » أو التقديرى ، حيث نجد لديه الجرأة والشجاعة فى الإجابة على ما يعرض عليه من مسائل ، وقد أدى ذلك إلى ثراء المذهب الحنفى ، إذ روى مثلاً أن أبا حنيفة وحده قد قال ستين ألف مسألة وذكر ثلاثة وثمانين ألف مسألة ، وهو ما يشير إلى قدرته على استعمال القياس ، وتبسيط الفقه ، وصحة الضبط ، ودقة التأصيل وعمق الاستنباط ، ومرونة الفقه وقد انعكس ذلك على المذهب فصارت تلك مزايا له ، لذا قال الجاحظ « وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن ، ويجالس الفقهاء خمسين عامًا وهو لا يعد فقيهًا ، ولا يجعل قاضيًا فما هو إلا أن ينظر فى كتب أبى حنيفة ويحفظ كتب الشروط فى مقدار سنة أو سنتين حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال ، وبالحرى الا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكمًا على

---

(١) راجع هذا البحث فى الفصل الأول لمعرفة رأى الشافعى فى الاستحسان ، وعن مدرسة أهل الحديث والرأى راجع : شاه ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى ، حجة الله البالغة (القاهرة : دار التراث ، ط١ ، ١٣٥٥هـ) ، ص١٥٢ وأيضًا : أبو عبد الله محمد بن أبى بكر ، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة : دار الحديث - د. ت) ، ص٩-٢٠ .. وكلامه على أحوال الناس قبل المائة الرابعة يعكس التطورات التى حدثت على الاتجاهات الفقهية ، ص١٥٢ وما بعدها حتى ص١٦٢ .

(٢) راجع عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، م. س. ذ ، ص٩٤ ، وإلى هذا المبدأ استدل الأحناف بمساواة نفس المسلم بغير المسلم والرجل بالمرأة لقوله تعالى ﴿ النفس بالنفس ﴾ .

(٣) نفس المرجع ، ص٥٤ وراجع صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، م. س. ذ ، ص١٦٠ ، ص١٦٣ ، أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م. س. ذ ، ص١٥٦ ، والفصل الأول من هذه الرسالة .

مصر من الأمصار أو بلد من البلدان »[1] فهو مذهب الولاة ، والقضاة لتميزه بدقة الصياغة ، وثراء الاجتهادات ، ووفرة آلات الاجتهاد ، ومرونة تكسبه قدرة على مراعاة الواقع وحسن تقديره وهو ما يجب للقضاة والولاة أن يتوافروا عليه ، إذ أن تطبيق الفقه على الواقع يحتاج لجهد مختلف عن مجرد التخريج أو الاستنباط مطلقًا عن قيود الواقع . وكان للسمات التى اتسم بها المذهب الحنفى الفضل فى أن أصبح مذهبًا للدولة العباسية فى المعاملات ، وقد كان أبو يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ) تلميذ[2] أبى حنيفة هُو أول من تولى منصب قاضى القضاة فى التاريخ الإسلامى ، وقد ولى القضاء لثلاثة من الخلفاء ، المهدى ، والهادى ، والرشيد ، وكانت توليته القضاء أحد أسباب التمكين للمذهب الحنفى حيث ساعد على نشره ، كما وضع الفقه الحنفى التجريدى موضع الاختبار العملى فمنحه الصفة الحركية والعملية ، لذا فإن قول أبى يوسف يعمل به فى القضاء ، وقد خفف من غلواء الأخذ بالرأى والقياس فى المذهب وناظر مالكًا وأخذ عنه ورجع عن بعض آرائه إلى أقوال الحجازيين وقوى مذهب أبى حنيفة بالحديث ، كما دون المذهب فى كتبه التى كتبها أو نقلها مسندة إلى أبى حنيفة بالحديث ، كما ولى القضاء للرشيد أعظم تلامذة أبى حنيفة بعد أبى يوسف وهو محمد بن الحسن الشيبانى ١٣٢ - ١٨٩هـ[3] وقد طعَّم المذهب بالفقه المالكى ، وفقه الأوزاعى ، ومع محمد بن الحسن الشيبانى بلغ الفقه الحنفى تمام كماله ، وقمة نضجه ، فهو الذى دوَّن المذهب الحنفى ، وتعد كتبه هى المرجع الأول فى الفقه الحنفى فهو الذى ألف كتب ظاهر الرواية فى المذهب وهى المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسير الصغير ، والسير الكبير ،

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م. س. ذ ، ص١٩٣ نقلاً عن الحيوان له .

(٢) عن حياة أبى يوسف راجع : محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه ، م. س. ذ ، ص١٩٦ حتى ص٢٠٧ ، وأحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م. س. ذ ، ١٩٨ - ٢٠٣ .

(٣) عن محمد بن الحسن راجع : ضحى الإسلام ، ج٢ ، ص٢٠٣ - ص٢٠٥ ، أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه ، ص٢٠٨ حتى ص٢٢٠ . وأيضًا : محمد الدسوقى ، الإمام محمد ابن الحسن الشيبانى وأثره فى الفقه الإسلامى (الدوحة : دار الثقافة - ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ - ط١) .

والجامع الكبير[١] كما تولى « زفر بن هذيل »[٢] ثالث أشهر تلميذ لأبى حنيفة قضاء البصرة فى حياة أبى حنيفة ، وعمل على نشر المذهب فيها ، وكان زفر أحَدَّ أصحاب أبى حنيفة قياسًا وهو الذى خلفه فى حلقته العلمية بعد موته . وممن ولى القضاء من تلامذة أبى حنيفة غير هؤلاء « عيسى بن أبان » ، و « محمد بن سماعة » وقد ولى القضاء للمأمون سنة ١٩٢هـ ، ويبقى المذهب الحنفى ينتج الفقهاء والمفتين وأشهرهم أبو جعفر الطحاوى ت. ٢٣١هـ ، والسرخسى ت- ٥٠٠هـ ، وقاضيخان ت- ٥١٣هـ ، ويبدو أن انتشار المذهب الحنفى وسيادته قد ارتبط بتبنى الدولة العباسية له نظاميًا وتوليتها أبى يوسف قاضيًا ، فصار للمذهب السلطان الأكبر على القضاة فى كل نواحى الدولة بعد سنة سبعين ومائة ، فالمقدسى فى حديثه عن إقليم الشام يذكر أنه لا يوجد أحناف به حتى فى أقل قصباته ، ورغم ذلك فالقضاة منهم[٣] ،

---

(١) وكتب ظاهر الرواية هى الكتب الراجحة فى المذهب الحنفى ، لذا صارت محور اهتمام فقهاء المذهب الحنفى فقام أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزى المشهور بالحاكم الشهير فى أوائل المائة الرابعة بتأليف كتاب اسمه « الكافى » جمع فيه المسائل التى ذكرها محمد بن الحسن فى كتب ظاهر الرواية بدون تكرار وقام السرخسى بشرح الكافى لذا فإنه أوفى كتاب على الإطلاق فى الفقه الحنفى ، وقد كتب على غلافه الخارجى أبياتًا من الشعر :

وكتب ظاهر الرواية أتت ... ستًا وبالأصول أيضًا سميت
صنفها محمد الشيبانى ... حرر فيها المذهب النعمانى
الجامع الصغير والكبير ... والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط ... تواترت بالسند المضبوط
ويجمع الست كتاب الكافى ... للحاكم الشهيد فهو الكافى
أقوى شروحه الذى كالشمس ... مبسوط شمس الأئمة السرخسى

وراجع : شمس الدين السرخسى ، المبسوط ، (بيروت دار المعرفة - ١٩٨٩ - ١٤٠٩هـ)

(٢) عن زفر بن هذيل راجع : أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه ، م. س. ذ ، ص٢٢٠ ، وضحى الإسلام ، م. س. ذ ، ج٢ ، ص٢٠٤ - ص٢٠٥ .

(٣) المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، (القاهرة : مدبولى - ١٩٩١ - ١٤١١ - ط٣) ، ص١٥٠ .

وفى ذكره لمجمل شئون إقليم المغرب يذكر أن المذهب الحنفى منتشر فى بلاد المغرب إلى جوار المذهب المالكى وأنه لا ذكر هناك للمذهب الشافعى - كما يشير إلى انتشار المذهب الحنفى فى بلدان المشرق كلها ، ويذكر أن السلطان بالأندلس هُو الذى منع الوجود الحنفى هناك وثبّت أركان المذهب المالكى[1] ، ورغم سيادة المذهب الحنفى على القضاء فى الدولة العباسية إلا أنه بقى للمذاهب الأخرى وجودها ففى مصر على سبيل المثال حاول « إسماعيل بن اليسع » أن يحكم بالمذهب الحنفى وهو مالم يعتده المصريون فكتب الليث بن سعد إلى الخليفة المهدى « إنك وليتنا رجُلاً يكيد سنة رسول الله بيّن أظهرنا » فعزله المهدى[2] وحين جاءت الدولة الفاطمية كان القاضى فى مصر ينتمى للمذهب المالكى[3] رغم انتشار المذهب الشافعى بين عامتها لأن عامة الفقهاء فيها مالكيون[4] ، ولم يحدث فى تاريخ الدولة الإسلامية أن أرغم الناسُ على العمل بمذهب فقهى واحد وألغيت المذاهب الأخرى إلا مع مقدم الدولة الفاطمية واستيلائها على مصر وتبنيها للمذهب الإسماعيلى ، وجعله المذهب

---

(١) نفس المرجع ، ص٢٣٦ - ص٢٣٧ وعن دور السلطان فى نشر المذهب المالكى راجع دور يحيى ابن يحيى الليثى ، فى ذلك ، أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج٣ ، م. س. ذ ، ص٤٩ .

(٢) عبد الخالق حسين ، القضاء فى مصر فى عصر الفاطميين والأيوبيين ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ، ص٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص٣٦ ، وكان اسم القاضى أبو الطاهر الذهلى ومع إبقائه فى منصب القضاء مراعاة لمشاعر الأكثرية السنية فإنهم ألزموه بالحكم بمذهب أهل البيت فى الطلاق ، والمواريث، ورؤية الهلال .

(٤) المقدسى البشارى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، م. س. ذ ، ص٢٠٢ .

(٥) عبد الخالق حسين ، النظم القضائية بمصر فى عصر سلاطين المماليك ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، ص٥٣ وعن المذهب الإسماعيلى راجع مثلاً ، محمد الخضرى بك ، تاريخ التشريع الإسلامى ، م. س. ذ ، ص٢٤٨ ودائرة المعارف الإسلامية ، ج٢ ، ص١٨٨ حتى ص١٩٣ .

جمال الدين الشيال ، مجموعة الوثائق الفاطمية (مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) فالإمامة عندهم بالنص ، وينص الإمام على أن يرث أحد أبنائه من بعده ، وفى كل مرة خولف فيها هذا المبدأ حدث انقسا مذهبى وسياسى هز أركان الدولة ، ص١٨ وما بعدها - وابن خلدون ، المقدمة ، م. س. ذ ، ص٢٠١ .

الوحيد فى الدولة « فكل حاكم يحكم بغير قولنا أهل البيت فهو طاغوت »[٥] لكن مع ضعف الدولة الفاطمية ، وتعاظم نفوذ الوزراء فيها ، اتخذ الوزير ابن الأفضل سنة ٥٢٢هـ خطوة جريئة ضد الخلافة الفاطمية لنقمته عليها فعين أربعة قضاة اثنين شيعيين أحدهما إسماعيلى والآخر إمامى ، واثنين سنيين أحدهما شافعى والآخر مالكى وأباح لكل واحد أن يقضى بمذهبه ، وهو مالم يسمح به من قبل فى المملكة الإسلامية كما يقول المقريزى[١] ، وبعد زوال الدولة الفاطمية على يد الملك الناصر «صلاح الدين الأيوبى» قضى على المذهب الإسماعيلى . وعاد العمل بالمذاهب السنية ، وإبان الحكم المملوكى وبالتحديد فى عام ٦٦٣هـ - ١٢٦٤م حدث التعدد الرسمى للقضاة لأول مرة فى دولة سنية إذ أصدر الظاهر « بيبرس » أمرًا بتعدد القضاة فى الدولة إلى أربعة ليمثلوا مذاهب الشرع الأربعة واختار لكل مذهب قاضيًا[٢] . ولمَّا جاءت الدولة العثمانية إلى مصر أبقت على نظام تعدد القضاة حتى تم إلغاؤه سنة ١٥٢٢م ، وصار المذهب الحنفى هُو المذهب الوحيد المعمول به فى المعاملات والقضاء وهو مذهب الدولة العثمانية الرسمى المعمول به فى كل البلدان الواقعة تحت حكمها وهكذا صار المذهب الحنفى هو المذهب الرسمى للعالم الإسلامى منذ الصعود العثمانى وحتى زوال الدولة العثمانية سنة ١٩٢٤م[٣] وكانت الدولة العثمانية تأخذ بظاهر الرواية فى المذهب الحنفى ، وإذا تعددت الأقوال رُجِّح قول واحد من أقوال فقهاء المذهب وأُلزِم الناسُ بالعمل به[٤] ، وإلى جانب كتب المذهب الحنفى أصدر الخلفاء العثمانيون تشريعات لتنظيم الأمور المالية والإدارية والدواوين الحكومية ، وكانت تعرف باسم « قانونامة » ، وكانت تصدر فى شكل خط

---

(١) عبد الخالق حسين ، النظم القضائية بمصر فى عصر سلاطين المماليك ، م. س. ذ ، ص٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٧٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٣٦ ، كانت الدولة العثمانية واقعيًا ملتزمة بالمذهب الحنفى حيث كان شيخ الإسلام حنفيًا ، والفتاوى تصدر وفقًا للمذهب الحنفى ، لكن المذهب صار ملزمًا ورسميًا بعد ما أصدر السلطان سليم الأول (١٥١٢ - ١٥٢٠) فرمانًا بذلك ، ولم يلزم الناس بالمذهب الحنفى فى أمور العبادات بل تركت لهم حرية الأخذ بالمذهب الذى يرتضونه .

(٤) صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، م. س. ذ ، ص٢٣٧) ، وراجع هذه الرسالة فى الفصل الأول منها .

شريف أو همايونى أو الإرادة السنية ، وكانت هذه القوانين التى يصدرها الخلفاء فى الجانب المتغير أو ما يمكن أن نطلق عليه « القرارات اليومية » أو قواعد تنظيم أخذها ، وقواعد تنظيم المؤسسات التى تصدر عنها ويراعى فيها العرف ، والعادة وأدواتها الاستحسان والمصالح المرسلة ، وشرع من قبلنا ، وهذا الجانب المؤسسى والنظامى تنظيمه الأصل فيه « الإباحة » والأصل فيه « مراعاة العرف والعادة » ، والأصل فيه أن لا يعارض النصوص الشرعية والتى هى قواعد مجملة مثل العدل ، والشورى ، والمصلحة ، لأن الجزئيات فى مثل هذه الأمور المتغيرة لا يمكن للنصوص أن تشملها ، لذا فهى جزء من الشريعة ، وهى من السياسة الشرعية وتتكامل مع عمل الفقهاء فى تنظيم مصلحة العباد فيما يوجد فيه نص شرعى سواء فى العبادات أو المعاملات[١] ، وكان أشهر « قوانين نامه » قانون محمد الفاتح الذى أصدره على ثلاثة أبواب[٢] ، وقانون سليمان القانونى الصادر عام ١٥٥٠ ، وقانون نامه مصر - الذى أصدره السلطان سليمان القانونى سنة ١٥٢٤م[٣] ، وغيرها من القوانين ، وبالإضافة إلى هذه القوانين وجدت كتب فقهية تنتمى للمذهب الحنفى أهمها معروضات « أبو السعود أفندى » نسبة إلى « أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد »(٨٩٨هـ - ٩٨٢هـ - ١٤٩٢م - ١٥٧٤م) شيخ الإسلام فى الدولة العثمانية[٤] وهى تشمل فتاويه ، وهناك كتاب آخر فقهى اسمه « مجمع الأنهر شرح

---

(١) راجع هذه الرسالة فى الفصل الأول منها .

(٢) على همت بركى الأفسكى ، العاهل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية م. س. ذ ، ص١٧٦ وما بعدها فيها ترجمة للقانون المنسوب إلى محمد الفاتح .

(٣) قانون نامه مصر الذى أصدره السلطان القانونى حاكم مصر ، ترجمة وقدم له وعلق عليه د. أحمد فؤاد متولى بدون بيانات نشر وفى مقدمته يشرح الأسباب التى أدت إلى إصدار هذا القانون وتتمثل فى تمرد الجراكسة على الوالى مصطفى باشا لفرضه الضرائب على الأهالى ، وجهله بأحوال البلاد والقوانين المملوكية التى كانت سارية بينهم ، ص٤ .

(٤) عن حياة أبى السعود أفندى وفقهه راجع ، إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم ، منهج أبى السعود فى التفسير ، رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها ، ص٢٤ وما بعدها ، وله تفسير للقرآن الكريم باللغة العربية اسمه « إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم » المشهور بتفسير أبى السعود (١٩٧٧- ١٩٧٨) .

ملتقى الأبحر » ، وهو لمحمد بن سليمان المعروف بدامادا أفندى ، ت. ١٠٧٨هـ - ١٦٦٧م ، وكتاب ملتقى الأبحر هو للشيخ إبراهيم بن محمد الحلبى المتوفى سنة (ت٩٥٦هـ - ١٥٤٩م) وقد كلّفه بتأليفه السلطان سليمان القانونى ليسهل الاطلاع على الفقه الحنفى(١) . إلاّ أن أهم الأحداث التشريعية التى عرفتها الدولة العثمانية والعالم الإسلامى كان إنجاز مجلة الأحكام العدلية فما هى الظروف التى أحاطت بنشأتها ، وقيمتها كعمل تشريعى عثمانى ؟

ثالثًا : مجلة الأحكام العدلية وقيمتها كعمل تشريعى داخل الفقه الحنفى :

بمطالعة المؤلف لأشهر كتب الفقه الحنفى ومنها « المبسوط » للسرخسى(٢) ، و « اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى » لأبى يوسف(٣) ، وفتاوى قاضيخان ، والفتاوى البزازية(٤) ، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ، ومختصر الطحاوى(٥) ، فإنه لاحظ الآتى :

---

(١) المطبوع على الكتاب « تأليف المولى الفقيه المحقق عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان ، وفى كتاب تطبيق الشريعة الإسلامية لصوفى أبو طالب ، أنه لمحمد بن سليمان ، وعلى غلاف كتاب مجمع الأنهر كتب أن الذى ألف ملتقى الأبحر هو إبراهيم بن محمد الحلبى المتوفى سنة ٩٥٦هـ وعند أبى طالب أن مؤلفه هو الشيخ أحمد الحلبى المتوفى ٩٥٦هـ وعلى هامش مجمع الأنهر شرح آخر لملتقى الأبحر لمؤلفه محمد علاء الدين الحصكفى ت ١٠٨٨ - ١٦٧٧م واسمه الدر المنتقى شرح الملتقى وراجع ، « مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر » (دار إحياء التراث العربى - د. ت. د. ن) .

(٢) شمس الدين السرخسى ، المبسوط ، (بيروت : دار المعرفة - ١٤٠٩ - ١٩٨٩) .

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى ، اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، صححه وعلق عليه أبو الوفا الأفغانى (مطبعة الوفاء - ١٣٥٧هـ) ، والكتاب عبارة عن مسائل فقهية قالها أبو يوسف ذكر فيها رأى أبى حنيفة ، وابن أبى ليلى ، وكان محمد بن الحسن يرجح فى الغالب رأى أبى حنيفة وأحيانًا يأخذ برأى ابن أبى ليلى .

(٤) وهذه الفتاوى على هامش كتاب « الفتاوى الهندية فى مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » لمؤلفه الشيخ « نظام وجماعة من علماء الهند » (بيروت : دار المعرفة - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ط٣) ، وكثيرًا ما يضمن مؤلف الكتاب فتاوى قاضيخان ضمن استدلالاته فى متن الكتاب .

(٥) أبو جعفر بن محمد بن سلامة ، مختصر الطحاوى حقق أصوله وعلق عليه أبو الوفا الأفغانى (القاهرة - مطبعة دار الكتاب العربى - ١٣٧٠هـ) .

١ - أن كتب الفقه الحنفى السابقة على المجلة تورد المسائل الفقهية الجزئية تحت أبواب كباز بلا تحديد للقواعد الفقهية الضابطة لهذه المسائل الجزئية ، وحتى بلا تصنيف للمسائل الجزئية المتشابهة فى المسألة الفقهية الواحدة . فمثلاً كتاب المبسوط للسرخسى أورد تحت كتاب السير جزئيات فقهية عديدة بدأت بشرح معنى الكتاب ثم بدعوة الكفار للإسلام ، ثم بفرضية الجهاد .. إلخ ثم بدون أى فصل أو تمييز أو حتى تنبيه للانتقال لنقطة جديدة .

٢ - أنه بينما نجد كتابًا « كاختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى » يورد اجتهاد أبى ليلى وما خالفه فيه أبو حنيفة ، وموقف محمد بن الحسن من خلافهما فمرة يوافق أبا حنيفة وأخرى يوافق ابن أبى ليلى ، والكتاب كله مسند لمحمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة فإن الكتب المتأخرة مثل مختصر الطحاوى يغلب عليها طابع النقل والتقليد لأبى حنيفة وصاحبيه دون اجتهاد يذكر إلا قليلاً وتلمح طابع التراكم الكمّى فيمن جاء بعد الطحاوى بحيث لا تجد أثرًا لتغير يذكر رغم أن تغيرات هائلة كانت تحدث فى العالم الإسلامى وبحاجة إلى تجدد الفقه للتجاوب معها ، وقد رأيت فى « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر » وعلى هامشة شرحا « لعلاء الدين محمد بن على بن محمد بن على بن عبد الرحمن الحصكفى » ، وفيه أقوال كثيرة له يشرح فيها الوضع فى زمانه واجتهادات له تجاه هذه المتغيرات . كما يسوق فتاوى سابقة لأبى السعود مفتى الدولة العثمانية ، ومواقف للسلطان تجاه هذه الفتاوى ، بل وينقد بعض ممارسات ممثلى السلطة فيصفها بأنها ظلم أو حرام أو أنها لا تجوز وعلى مستوى « القوانين نامه » التى كان السلاطين يصدرونها وهى الشق المكمل لنسق التشريع الإسلامى الذى تسوس به الدولة أنظمتها ، ومؤسساتها ، وحركتها فإننا نلاحظ ملاحظة جوهرية وهى تعاظم تدخل الدول الأوروبية فى الشئون الداخلية للدولة العثمانية من ناحية ، وتنامى مدرسة عثمانية ترى أن تقليد أوروبا هُو سبيل النهضة العثمانية ، وقد ترك ذلك آثاره على القوانين العثمانية حيث تأثرت بالطابع الأوروبى مثل خط شريف كلخانة سنة ١٨٣٩م ، والخط الهمايونى سنة ١٨٥٦م ، كما أعيد تنظيم المحاكم فى الدولة العثمانية على النسق الفرنسى فأنشىء ديوان

الأحكام العدلية وأنشئت محكمة للاستئناف فى دائرته كما أنشئت المحاكم الابتدائية، والمحاكم التجارية وكان لابد من وضع قوانين ونظم جديدة لتتلاءم مع التنظيم الجديد وكان عالى باشا الصدر الأعظم يريد اقتباس القانون المدنى الفرنسى ظنًا منه أنه طالما أن النظم المؤسسية الجديدة مقتبسة من فرنسا فلابد من اقتباس القوانين الفرنسية لإدارتها وتنظيمها ، ولكن أحمد جودت باشا كان يرى ضرورة التمسك بالشريعة الإسلامية وأن بها غناء عن الاقتباس من القوانين الأوروبية وأحيل الموضوع إلى لجنة خاصة لمناقشته وكانت كفة جودت ومؤيديه هى الراجحة[١] ، وأمر فؤاد باشا بتشكيل جمعية علمية من فحول الفقهاء برئاسة جودت باشا لجمع المسائل المسايرة لمتطلبات العصر فى باب المعاملات من الكتب الفقهية وفق المذهب الحنفى وإصدارها فى مجلة سميت بمجلة الأحكام العدلية[٢] . وصدرت المجلة فى ستة عشر جزءًا كل جزء مقسم إلى أبواب ثم فصول ثم مواد والمجلة كلها تضم ثلاثة وسبعين بابًا ، وألف ثمانمائة وإحدى وخمسين مادة ، وقد صدَّرها بمقالتين الأولى فى تعريف علم الفقه وتقسيمه ، والثانية فى بيان القواعد

---

(١) راجع التفصيلات فى : ماجدة صلاح مخلوف ، معروضات أحمد جودت باشا دراسة وتحقيق وترجمة إلى العربية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب - جامعة عين شمس - قسم اللغات الشرقية وآدابها ١٩٨٣ - ١٤٠٣هـ ، ص٤٠ ، ص٥٣ ، وقد ذكر أحمد جودت فى معروضاته « الدولة العلية مؤسسة على الشرع الشريف ، وكانت رغبة أصحاب الرأى الصائب منذ أمد بعيد هى أن تكون الشريعة الإسلامية أساسًا للنظم والقوانين ، أما المتفرجين أتباع الفكر الغربى فكانوا يفكرون فى ترجمة مواد قانون نابليون للعمل بها فى محاكم الدولة العلية » .

(٢) المجلة تعنى الصحيفة فيها الحكمة ، كما تطلق على كل كتاب وذكر حاجى خليفة أن « الرسالة هى المجلة المشتملة على قليل من المسائل التى تكون من نوع واحد والمجلة هى الصحيفة التى يكون فيها الحكم » ، والعنوان حديث الاستعمال ويعود لعام ١٢٩٣هـ عندما أصدرت الدولة العثمانية مجلة الأحكام العدلية ، راجع أحمد ابن عبد الله القارى ، مجلة الأحكام الشرعية ، دراسة وتحقيق عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ومحمد إبراهيم أحمد على (الطبعة الأولى- ١٤٠١هـ - ١٩٨١) وهذه المجلة مؤلفة على نسق مجلة الأحكام العدلية ، لكنها مصاغة على مذهب الإمام أحمد بن حنبل .

٥ – بنيت المجلة على جهد الفقهاء الذين سبقوا من الأحناف « كابن نجيم » فى كتابه « الأشياء والنظائر » والأقوال الراجحة من كتب الفقه الحنفى ، وبالتالى فإن المجلة هى العمل القانونى الوحيد الذى ظهر فى عصر التنظيمات ولم يظهر فيه التأثير الأجنبى(١) ، وقد لاقت المجلة عند صدورها (١٢٨٣هـ – ١٨٦٦م) تأييداً واعترافًا بها وأصبح معمولاً بها فى كل المحاكم النظامية ، وعمل بها فى الأردن ومصر ، والعراق ، وسوريا ، وألبانيا والبوسنة والهرسك ، وقبرص وبلغاريا . واستمر العمل بالمجلة كأساس للقانون المدنى فى الدولة العثمانية حتى عام ١٩٢٦ حيث ألغى هذا القانون وبدأ العمل بالقوانين العلمانية الغربية(٢) .

٦ – نماذج من القواعد العامة التى جاءت فى مقدمة المجلة والتى تؤكد التسامح الفهقى الحنفى كما تؤكد الطبيعة الحركية له :

(١) الأمور بمقاصدها يعنى أن الحكم الذى يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر . (مادة ٢)(٣) .

(٢) اليقين لا يزول بالشك . (مادة ٤)(٤) .

(٣) الأصل بقاء ما كان على ما كان . (مادة ٥)(٥) .

(٤) لا مساغ للاجتهاد فى مورد النص . (مادة ١٤)(٦) .

---

(١) ماجدة مخلوف ، معروضات أحمد جودت باشا ، م. س. ذ ، ص٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص٥٥ .

(٣) سليم رستم باز اللبنانى ، شرح المجلة ، م. س. ذ ، ص١٧ . وفى شرح المجلة يمثل لكيفية تطبيق هذه القاعدة فمثلاً لو قصد شخص صيداً فقتل رجلان فإن الديَّة فقط هى التى تجب عليه لورثه المقتول ، أما لو قصد قتله فإن القصاص يكون هو الواجب ، ولا يتبدل الحكم الشرعى بتبدل القصد فى كل حال « فلو أخذ مال غيره بدون إذنه مازحًا هازلاً فهلك فى يده فإنه يضمن ولو لم يكن قاصداً تملكه » ، ص١٩ .

(٤) نفس المرجع ، ص٢٠ .

(٥) نفس المرجع ، ص٢٠ وهو معنى الاستصحاب أى الحكم ببقاء أمر محقق لم يظن عدمه .

(٦) نفس المرجع ، ص٢٥ ، وهو يريد بالاجتهاد هنا تحصيل الفقيه أو المفتى لحكم شرعى جديد لم ينص عليه . أما فهم النص والاستنباط منه فإنه لا يراه اجتهاداً .

(٥) ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه . (مادة ١٥) .

(٦) المشقة تجلب التيسير يعنى أن الصعوبة تصير سببًا للتسهيل ويلزم التوسيع فى وقت الضيق يتفرع على هذا الأصل كثير من الأحكام الفقهية كالقرض والحوالة والحجر وغير ذلك وما جوزه الفقهاء من الرخص والتخفيفات فى الأحكام الشرعية هُو من هذه القاعدة . (م ١٧)(١) .

(٧) الأمر إذا ضاق اتسع . (م ١٨)(٢) .

(٨) لا ضرر ولا ضرار . (م ١٩)(٣) .

(٩) الضرر يزال . (م ٢٠)(٤) .

(١٠) الضرورات تبيح المحظورات (م ٢١)(٥) .

(١١) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (م ٢٧)(٦) .

(١٢) الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة ومن هذا القبيل تجويز بيع الوفاء فإنه لما كثرت الديون على أهالى بخاري مسَّت الحاجة إلى ذلك فصار مرعيًا (م ٣٢)(٧) .

(١) شرح المجلة ، م. س. ذ ، ص٢٧ ، وقال الشارح « اعلم أن المشقة والحرج إنما يعتبران فى موضع لا نص فيه وأما فى المواضع التى ورد فيها النص بخلافه فالمشقة لا تجلب التيسير .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٩ .

(٤) نفس المرجع ، ص٢٩ .

(٥) نفس المرجع ، ص٢٩ .

(٦) نفس المرجع ، ص٣١ .

(٧) نفس المرجع ، ص٣٣ . وهذا أحد نماذج تقدير الفقهاء الأحناف لواقع الناس ومراعاته فى الفتوى وأدوات الفقهاء لتجويز بيع الوفاء هما العرف ، والاستحسان فحيث لايطرد القياس فإن الفقيه يعدل إلى الاستحسان من أجل التيسير على الناس وفى كتاب الاستحسان من « المبسوط » قال « الاستحسان طلب السهولة فى الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء ما فيه الراحة وحاصل هذه العبادة أنه ترك العسر لليسر وهو أصل الدين قال تعالى ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ وفى هذا الكتاب قواعد مناهجية للفقه الحنفى وتطبيقاتها ومنها عملهم بخبر واحد، فى الأحكام دون الديانات على سبيل الاحتياط راجع السرخسى ، المبسوط ، ج١ ، م. س. ذ ، ص١٤٥ – ١٨٠ .

(١٣) العادة محكمة - يعنى أن العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكمًا لإثبات حكم شرعى (م ٣٦)[١] .

(١٤) استعمال الناس حجة يجب العمل بها (م ٣٧)[٢] .

(١٥) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان (م ٣٩)[٣] .

(١٦) الحقيقة تترك بدلالة العادة (م ٤٠)[٤] .

(١٧) المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا (م ٤٣)[٥] .

(١٨) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (م ٤٥)[٦] .

(١٩) التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (م ٥٨)[٧] .

(٢٠) يغتفر فى البقاء ما لا يغتفر فى الابتداء (م ٥٥)[٨] .

* * *

---

(١) شرح المجلة ، م. س. ذ ، ص٣٤ وهذا يدل على عمل الأحناف بالعرف وبناء الأحكام عليه وعن أبى يوسف « إذا كان النص مبنيًا على العرف والعادة فالعبرة للعرف والعادة » .

(٢) نفس المرجع ، ص٣٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص٣٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص٣٦ .

(٥) نفس المرجع ، ص٣٧ .

(٦) نفسه ، ص٣٨ .

(٧) نفسه ، ص٤٢ وهذا أحد القيود على سلوك الحاكم .

(٨) نفسه ، ص٤٢ .

المبحث الثالث

المحدِّد السياسي - الدولي وتأثيره على تعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها

مع ظهور الإسلام فى الجزيرة العربية انشطر الشرق الأدنى حضاريًا إلى ما أسماه « توينبى » حضارة الشرق الأدنى ، ويقصد بها الحضارية اليونانية وقوامها ما ورثه اليونان من الحضارة الهلينية وتأثير المسيحية ، وحضارة الشرق الأوسط وهو ما يطلق الحضارة الإسلامية فى الشرق الأدنى(١) ، وقد وضعت الحضارتان في موقع المواجهة مع انطلاقة الفتوحات الإسلامية الكبرى فى عصر دولة الخلافة الراشدة ، وفى عصر الدولة الأموية . فقد استطاعت الحضارة الإسلامية أن تزحزح الإمبراطورية الرومانية عن مملكتها فى الشام ، ومصر ، والمغرب العربى . ووفقًا لما يطلق عليه الباحث « ميل المد الاستراتيجى للحضارات » ، فإن الحضارة الإسلامية فى تطبيقها العربى قد اتجهت فتوحاتها شرقًا وغربًا دون إمكان توسعها شمالاً(٢) ، وبلغ أقصى مدى للمد الاستراتيجى للحضارة الإسلامية فى عهد الدول العربية

---

(١) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤-١٩١٤) (القاهرة : الأنجلو المصرية - ١٩٨٥) ، ص٧ .

(٢) فى فتوح مصر وأخبارها لابن عبد الحكم خبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال « خلقت الدنيا على خمس صور على صورة الطير برأسه وصدره وجناحيه وذنبه فالرأس مكة والمدينة واليمن ، والصدر الشام ومصر ، والجناح الأيمن العراق وخلف العراق أمة يقال لها واق وخلف واق أمة يقال لها واق واق وخلف ذلك من الأمم ما لا يعلمه إلا الله عز وجل والجناح الأيسر السِّند وخلف السِّند الهند وخلف الهند أمة يقال لها ناسك وخلف ناسك أمة يُقَال لها السند وخلف ذلك من الأمم ما لا يعلمه إلاّ الله عز وجل ، والذنب من ذات الحمام إلى مغرب الشمس وشر ما فى الطير الذنب ، وبصرف النظر عن صحة الخبر فإنه يعكس التصور الاستراتيجى العربى للعالم حيث اتجهت الفتوحات شرقًا وغربًا ولم تتجه شمالاً راجع أبى القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم ، فتوح مصر وأخبارها . م.س. ذ ، ص١ .

الإسلامية وفى عهد الدولة العباسية فى عهدها الأول (ما قبل المتوكل) ، وكانت الإمبراطورية الرومانية الشرقية هى خط الدفاع الأول فى مواجهة المد الإسلامى ، واتخذ الصدام الحضارى بينهما طابع المراوحة الثابتة بيّن المد والجذر ، هجومًا ودفاعًا حيث نشأت مناطق الثغور على الحدود الفاصلة بين العالم الإسلامى، والعالم المسيحى الأرثوذكسى[١] وفى إطار تعرض الإمبراطورية الرومانية التى كان مقرها « روما » لهجمات البرابرة من القوط بدأ التفكير فى نقل العاصمة ، واختيار قسطنطين « بيزنطة » لتكون القاعدة الجديدة للإمبراطورية ، وبعد تخطيط المدينة على يد قسطنطين افتتحت المدينة الجديدة بصفة رسمية وأصبحت عاصمة للإمبراطورية الرومانية وسميت « روما الجديدة » وذلك عام ٣٣٠م ، وامتزجت الاحتفالات بطقوس دينية نصرانية لأول مرة في تاريخ الأباطرة الرومان لأن « قسطنطين » كان أول قيصر رومانى يعتنق النصرانية وذلك عام ٣١٢م ، ولأن القسطنطينية قد تأسست لتكون مدينة للنصرانية فقد هاجر إليها أنصارها من كل حَدْبٍ وصَوّب ، وتكوّن لدى سكانها وعى بالذات اختلطت فى تكوينه العوامل الدينية، والثقافية ، والتاريخية فى مواجهة روما التى كانت لا تزال معقلاً للوثنية[٢]. ولم تستطع روما الصمود فانهارت فى سنة ٤٧٦م بينما بقيت بعدها « بيزنطة » صامدة لأكثر من ألف عام حيث سقطت فى يد محمد الفاتح العثمانى سنة ١٤٥٣م وبانفصال الكنيسة الشرقية عن كنيسة روما لأسباب سياسية ودينية فى أواخر القرن الرابع الميلادى تعمقت أسباب العداء بينهما بشكل عنيف جعل أى وافد جديد

---

(١) عن خطوط التماس بين الحضارة الإسلامية ، الرمبراطورية الرومانية راجع : عز الدين فودة ، فى النظرية العامة للحدود ، رؤية حضارية مع إشارة خاصة لحدود دار الإسلام ، م. س. ذ ، ص٢٧-٢٨ وأيضًا توينبى ، مختصر دراسة التاريخ ، ص٢٦٧ .

(٢) عن قسطنطينية ونشأتها راجع : محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٥٥-١٧٠ .

عبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وقاهر الروم . (بيروت : دار القلم - ص٣) ، ص٤٧ - ص٤٩ .

محمد مصطفى صفوت ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية (القاهرة ، دار الفكر، ١٩٤٨) ص٢٩ - ص٣٧ .

يبدو في نظر الأرثوذكس الشرقيين أقل خطرًا وأكثر احتمالاً وقبولاً من الكاثوليك اللاتين الذين يصرون على عودة المهرطقين الشرقيين إلى حظيرة كنيستهم[(١)] .

وكانت الحملات الصليبية التى شنتها الكنيسة الغربية الكاثوليكية على العالم الإسلامى موجهة ليس إلى المسلمين الكفار وحدهم وإنما أيضًا إلى المهرطقين الأرثوذكس ، ومنذ الحملة الصليبية الأولى والبلدان الخاضعة للإمبراطورية الرومانية الشرقية تتعرض لفظائع وحشية من الصليبيين الكاثوليك ، لكن الأمر بلغ منتهاه مع الحملة الصليبية الرابعة التى بددت استقلال بيزنطة لمدة ٥٧ عامًا . ومع أنها استعادت استقلالها إلا أن هذا الاحتلال عمّق من أسباب العداوة بين الأرثوذكس والكاثوليك ، كما هَدّ القوة البيزنطية وجعلها مطمعًا للقوميات الناشئة حولها من البلغار ، والصرب وغيرهم[(٢)] . وكان القدر الجغرافى والتاريخى للإمبراطورية الشرقية أن تكون متاخمة للوجود الإسلامى وحدًا للصدام معه سواء فى المرحلة الأولى للفتوحات الإسلامية العربية أو المرحلة الثانية للفتوحات الإسلامية التركية ، فمع ظهور الأتراك كقوة صاعدة فى منطقة السهوب الآسيوية فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى كان طبيعيًا أن يتخذ « ميل المد الاستراتيجى» وجهة تتفق مع القادم الإسلامى الجديد ، وقد أخذ هذا الميل اتجاهًا غربيًا من الشرق ، فأكمل هذا المد التركى ما كان المد العربى قد وقف دونه ، لقد كانت قوة السلاجقة الصاعدة تطيح في طريقها بمنطقة إيران وتقترب من الأناضول الشرقى، وقد حاول السلطان السلجوقى « ألب أرسلان » تجنب الصدام العسكرى مع

(١) عن العداء بين اللاتين والأرثوذكس ، راجع : جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٠٠-٢٠١ وعبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وقاهر الروم ، م. س. ذ ، ص٥٦ - ص٥٧ وراجع أيضًا : سالم الرشيدى ، محمد الفاتح (بيروت: دار العلم للملايين - ط٢ - ١٩٦٩) ، ص٦٢ .

(٢) عن الحملات الصليبية راجع : بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٨٥-٨٧ وعن تأثير هذه الحملات على تأجيج العلاقة بين اللاتين والأرثوذكس راجع بصفة أساسية ، عبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح ، م. س. ذ ، ص٦٨ ، ص٦٠ . وأيضًا سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، م. س. ذ ، ص٦٣ وراجع أيضًا ، محمد مصطفي صفوت ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية ، م. س. ذ ، ص٤٤

الإمبراطورية البيزنطية مقابل إقرار الإمبراطور بالجزية ، ولكن أنَّى للإمبراطورية التى تمثل قمة التحضر فى العصور الوسطى أن تقبل بالطاعة والخضوع لبرابرة أجلاف ، لقد قال الإمبراطور وفقًا « لجيبون » « إذا كان البربرى يرغب فى السلم فليترك الأرض التى يحتلها لجند الرومان ويسلم قصره ومدينته ضمانًا على إخلاصه » ، وهزم « رومانوس ديوجينيس » هزيمة هائلة أوقعت الإمبراطور نفسه فى الأسر ، وعامله « ألب أرسلان » باحترام بالغ وزوّج ابنه «ملكشاه» من ابنة الإمبراطور وأقيمت احتفالات ضخمة بالزواج[1] .إن إحدى الدلالات الرمزية للزواج فى الثقافة التركية يعنى حق الزوج فى أراضى صهره[2] ويبقى هذا الحق مفتوحًا إلى أن ظهرت الدولة العثمانية لتحققه على يد السلطان العثمانى « محمد الفاتح » .

وبظهور الدولة العثمانية على الحدود مع الإمبراطورية البيزنطية التى أصبحت ظلاً بلا قوة ولا هيبة كان طبيعيًا أن يحدث الصدام بينهما ، ووقع الصدام الأول بينهما عام ١٣٣١م بسبب استيلاء العثمانيين على بورصة وإيزنك وهزم أورخان الامبراطور البيزنطى Androniks Plealoges فى معركة Pelekanon ، وكانت الهزيمة قاسية إلى حد جعل الإمبراطورية البيزنطية تفكر فى بحث طرق المصالحة مع الدولة العثمانية الناشئة[3] ، ومع ظهور قوى إقليمية جديدة ممثلة فى الصرب ، والبغار فى البلقان هذه القوى أعادت تنظيم كنائسها على أساس قومى صاحبه طموح فى السيطرة على « بيزنطة » خاصة من قبل الصرب تحت حكم « ستيفان دوشان » الذى اتخذ لقب قيصر الصرب والإغريق ، ولكن إحدى المفارقات القدرية التاريخية تمثلت فى أن صعود صربيا ، وبلغاريا كان سببًا فى اضطرار بيزنطة للتحالف مع الدولة العثمانية واستدعائها لحمايتها من مخاطر هذا الصعود ، وقبل أن يحتل سليمان غازى « غاليبولى » كان قد عبر الدردنيل ١٧ مرة لكى يساعد بيزنطة فى كسر

---

(١) أرمينوس فامبرى ، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر ، ترجمة أحمد محمود الساداتى ، مراجعة يحيى الخشاب (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق – ١٩٨٧) ، ط٢ ، ص١٣٦ ، ص١٣٧ .

(٢) بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ط ، ص١٦٣ .

(٣) يلماز ، أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ج١ ، ص٩٣ ، ص٩٤ .

طموح القوى البلقانية الراغبة فى السيطرة عليها[1] . لقد كان احتلال غاليبولى حدثًا فارقًا فى التاريخ الأوروبى والعثمانى لأنه لم يمكن بعدها رد العثمانيين عن الاستمرار فى التوسع على حساب الدول الأوروبية .

لقد أدى ذلك إلى بداية الوعى الأوروبى بالخطر العثمانى وشنت حملات صليبية لهزيمة العثمانيين لكنها فشلت ، ويلاحظ أن هذه الحملات كانت تقودها القوى المناوئة « لبيزنطة » إما لأسباب قومية سياسية (كالصرب) أو لأسباب دينية (كالمجر ، والألمان ، والفلمنك ، والفرنسيين وغيرهم) . لكن بيزنطة نفسها لم يكن لها دور فيها لبروز العثمانيين كقوة مجاورة « لبيزنطة » تلجأ للاستخدام العاقل للقوة ، ولا يمكن تجاهل وجودها ، وقد قدرت « بيزنطة » أن مخاطر العثمانيين أقل من مخاطر القوى المسيحية الأخرى أرثوذكسية أو كاثوليكية . وكان العثمانيون يبدون كقوة مرجحة فى صراعات البلقان الإقليمية ، ولذا سارع البيزنطيون للتحالف معهم وكانت مصلحة العثمانيين تدفعهم هم الآخرين لذلك . ثم حدوث صراع داخلى على السلطة فى بيزنطة جعل أحد أطراف الصراع وهو « كانتا كوزيناس » يستنجد بأورخان على أن يزوجه لابنته تيودورا ، وفى سنة ١٣٤٦م استطاع أن يعتلى عرش القسطنطينية وتجدد النزاع فى القسطنطينية فيما بين ١٣٤٨م ، ١٣٥٣م بين « كانتا كوزيناس » ومشاركه فى السلطة « حنا باليولوجاس » واستنجد « كانتا كوزيناس » مضطرًا بالعثمانيين مقابل التنازل لهم عن قلعة فى تراقيا ، وقد أدى استقدام « كانتا كوزيناس » للعثمانيين إلى مراجعة موقفه استراتيجيًا لكنه فشل فى إمكان زحزحة العثمانيين ، كما فشل فى إمكان الاستعانة بالصرب والبلغار ضد العثمانيين، وتأزم موقفه فى الصراع مع « حنا باليولوجاس » ، لكن مقدمه لم يغير من وضع العثمانيين فى أوروبا ، إذ اعترف « باليولوجاس » بمركز العثمانيين من خلال معاهدة مع أورخان ، وزوج ابنته بابن أورخان وكما يقول « جيبونز » فإن الاحتفال بالزفاف لم يتقرر فيه مصير ابنة « باليولوجاس » بل مصير الإمبراطورية البيزنطية كلها[2] .

(١) نفس المرجع .

(٢) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى ، م. س. ذ ، ص٢٦ .

ومنذ القرن الخامس عشر ظهرت المجر كقوة مسيحية صاعدة تقود الحملات الصليبية ضد العثمانيين فى عهد ملكها « جون هنيادى » (١٤٤٤م - ١٤٥٨م) وخلفه ماتياس كورفينس (١٤٥٨م - ١٤٩٠) ، وقد استغلت الدولة العثمانية الصراعات الداخلية بين الأرستقراطية المجرية وبين الفلاحين الرازحين تحت سطوة ضرائبهم ، كما أدى طمع أسرة « الهابسبرج » فى السيطرة على المجر إلى استعانة «زابوليا» ممثل الأرستقراطية المجرية بسليمان القانونى الذى ثبته على عرش المجر فقرر اعتراف النمسا به ، وبعد موت « زابوليا » تجددت أطماع النمسا فى المجر فقرر سليمان القانونى دمجها فى ممتلكاته وأصبحت بودا مقر للبكلر بك العثمانى عام ١٥٤١م[١] إن سقوط القسطنطينية فى يد الفاتح هى نموذج لكيفية قدرة العثمانيين على استغلال الوضع الدولى والتلاعب بمتغيراته بكفاءة تعكس الحاسة الفطرية الاستراتيجية لدى الأتراك . فمن خلال خبرة مائة عام فى القارة الأوروبية تأكد الفاتح من عمق الهوة بين الكاثوليك والأرثوذكس وعرف أن محاولات « بيزنطة» التى بلغت ٣٠ محاولة للانضمام إلى الكنيسة اللاتينية الغربية لم تكن مخلصة من جانب بيزنطة[٢] ، ولم يكن لدى الغرب حافز للاستجابة لتلك المحاولات ، فالبيزنطيين كانوا يرون الفرنج « كلابًا وفى قتلهم كفارة للذنوب » ، وحين استنجد قسطنطين آخر أباطرة بيزنطة بالغرب كمحاولة أخيرة فإن مراسم قد جرت على الأصول الكاثوليكية لتوحيد الكنيستين فى « أيا صوفيا » أكبر كنائس العالم مما أثار الشعب البيزنطى وقال رئيس وزراء بيزنطة جملته التاريخية « إنى أفضل أن أشاهد فى ديار بيزنطة عمامة الأتراك على أن أشاهد قبعة اللاتين » وثار الشعب البيزنطى كله مردداً « الترك ولا اللاتين » لذا فإن المساعدات التى قدمت للقسطنطينية وهى فى الرمق الأخير من الغرب لا تذكر[٣] .

---

(١) بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، م. س. ذ ، ص٨٧ .

(٢) محمد مصطفى صفوت ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية ، م. س. ذ ، ص٤٥ حيث يذكر أن فيما بين سنتى ١٠٥٤ و ١٤٥٣ بلغت محاولات توحيد الكنيسة الشرقية والغربية ثلاثين محاولة .

(٣) عبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وقاهر الروم ، م.س.ذ ، ص١٠٢ .

وقد استطاع الفاتح أن يستغل التناقضات الموجودة بين السكان فى الداخل فاستمال أهل جنوة الذين يسكنون « حى غلطة » وقد استجابوا إليه ونقلوا إليه بعض أخبار التحركات داخل « بيزنطة » المحاصرة[١] . وقد قدم الفاتح نفسه مستند إلى المبادئ الإسلامية كرجل سلام فراسل قسطنطين مؤكدًا له أن دخول المدينة فى حوزة العثمانيين بلا قتال سيجعلها بمثابة الأرض المفتوحة صُلحًا مما سيعطى لأهاليها الحماية ، ولإمبراطورها الذى سيبقى حاكمًا لها ولن يتغير من وضعها السياسى سوى دخولها فى التبعية العثمانية . ولكن قسطنطين رفض وأبى إلا القتال[٢]. هكذا كان الوضع الدولى الذى وجد فيه العثمانيون أحد محددات السلوك العثمانى فى القارة الأوروبية وقد انعكس ذلك على أهالى البلدان المفتوحة على النحو الآتى :

١ - تطبيق نظام الملة الإسلامى على البلدان المفتوحة بحيث يبقى الوضع كما كان عليه قبل دخولهم فى تبعية العثمانيين ، خاصة ما يتعلق بشعائرهم الدينية ، وعلاقاتهم الاجتماعية ، مكتفين بدفع الجزية إلى الدولة .

فعلى سبيل المثال بعد معركة « قوص أوه » سنة ١٣٨٩م والتى فقدت فيها صربيا استقلالها لم يضم « بايزيد » صربيًا كولاية إلى الدولة مراعاة لشعور الشعب الصربى المهزوم ، وولى عليها ابن ملك الصرب السابق « ستيفان بن لازار » وتزوج أخته « أوليفيرا » ومنحه حق حكم شعبه وفقًا لقوانين بلاده مقابل دفع جزية سنوية

---

(١) نفس المرجع ، ص١١٤ ، فقد عرض محمد الفاتح على الإمبراطور البيزنطى التسليم على أن يكون حاكمًا للموره كما كان من قبل وكان يريد أن يسلمها سلمًا لكنه قال : لقد أقسمت على أن أدافع عن القسطنطينية حتى آخر نفس فى حياتى فإما أن يحفظ عرشها أو أموت تحت أسوارها ، ص١١٦ ، وأيضًا بسام العسلى ، الفاتح القائد ، م. س. ذ ، ص٧٧ . وأيضًا أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٣٦ .

(٢) أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، ج١ ، م. س. ذ ، ص٣٢ ، ومحمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٤٧ ، ص٢٣٨ .

مع التعهد بتقديم عدد معين من المقاتلين فى الجيش العثمانى وقت الحرب(١) . وفى عهد مراد الثانى وافق أمير الصرب « چورج برنكوفيتش » على أن يدفع للدولة العثمانية جزية سنوية قدرها خمسين ألف دوكة ذهبياً ويقدم للسلطان فرقة من جنوده للمساعدة وقت الحرب وأن يزوجه ابنته (مارا) وأن يقطع علاقته مع ملك المجر وأن يتنازل للدولة عن موقع لحامية تركية يكون واجبها منع حدوث الفتن والاضطرابات(٢) ، إن الدولة راعت العرف فى التعامل مع الطبيعة المركبة لسكانها فاعترفت بالقوانين الداخلية لمختلف الجماعات التى تشكل الدولة حرصاً على تجنب نشوب قلاقل بين صفوف السكان ولا عتبارات ذات طابع اقتصادى فالعثمانيون مددوا العمل بقوانين المناجم الصربية لافتقادهم الخبرة فى هذا المجال ، كما اعترفوا بالقانون العرفى للجماعات السكانية التى تضم وحدات مشاه خفيفة أو حاميات للقلاع كما قبلوا استمرار بعض الهياكل الإدارية والضريبية والحقوقية والعسكرية عندما لا تلحق ضرراً بمصالح الدولة(٣) .

٢- تعدد وتنوع مستويات تعامل الدولة العثمانية مع البلدان المفتوحة فلم تكن هناك خطة واحدة جامدة وإنما اتسمت خطة التعامل بمرونة وحركية فمثلا البلدان البعيدة عن مركز الإمبراطورية مثل مولدافيا ، وفالاشيا لم يكونا مندمجين فى

---

(١) بسام العسلى ، الفاتح القائد ، م. س. ذ ، ص٤١ ، وايضًا محمد فريد بك المحامى ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، تحقيق إحسان حقى ، م. س. ذ ، ط٢ ، ص١٣٧ حيث قال « وابتدأ السلطان بايزيد الأول أعماله بتوليه « اسطف بن لازار » ملك الصرب حاكمًا عليها وتزوج أخته « أوليفيرا » وأجازه بأن يحكم بلاده على حسب قوانينهم بشرط دفع جزية معينة وتقديم عدد معين من الجنود ينضمون إلى الجيش وقت الحرب ، ولم يضم بلاد الصرب إلى أملاكه مراعاة للاستقلال » .

(٢) العسلى ، الفاتح القائد ، م. س. ذ ، ص٦٢ وبالأساس محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٥٤ .

(٣) مجموعة باحثين إشراف روبير مانتران ، ترجمة بشير السباعى ، تاريخ الدولة العثمانية (القاهرة : دار الفكر - ١٩٩٣) ج١ ، ص٢٠٠ ، ص٢٠١ ، فى نيكورابيلد بسينو ، تنظيم الإمبراطورية العثمانية القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

الإمبراطورية بالمعنى الدقيق للمصطلح بل كانا يشكلان بلدين متميزين يدفعان الجزية للسلطان واحتفظوا بآليات اختيار حكامهما ، واحتفظوا بمؤسساتهم السياسية المميزة ونظامهم الاجتماعى المميز بل وعلاقتهم مع جيرانهم وشركائهم التقليديين ، وكان السلطان العثمانى هو الذى ينصب الحكام ويمنحهم سلطتهم ويسلمهم رموزها . وكان على حكامها (الفويفودات) أن ينحازوا إلى السياسة الخارجية للسلطان بمعنى « أن يكونوا أصدقاء أصدقائه وأعداء أعدائه »(1) وتمثل جمهورية راجوسا (دوبرفنيك) نموذجًا آخر لكيفية تعامل الدولة مع البلدان التى قبلت بالخضوع لها فهذه الجمهورية قبلت الخضوع للدولة على أن تدفع جزية سنوية لها وعقدت بذلك معاهدة هى الأولى مع دولة غربية مسيحية - وقد هدفت راجوسا من ذلك التخلص من ضغوط القوى البحرية كالبنادقة أو البرية كالمجر ، ورأت أن الدولة العثمانية هى التى ستحميها وقبل العثمانيون ذلك طالما أعفاهم من التدخل العسكرى ، وقد احتفظت « راجوسا » بحكم ذاتى كامل فى إطار مؤسساتهم الخاصة وتنظيمهم الاجتماعى الخاص وضمنت « القوانين نامه » لهم حريتهم التجارية عبر مختلف أرجاء الإمبراطورية ومنحتهم شروطًا جمركية متميزة فهم يسددون ٢٪ عن صادراتهم ومثلها على وارداتهم كما استندت تجارتهم إلى شبكة من الجاليات المستوطنة فى غالب مراكز أوروبا العثمانية كما استندت تجارتهم إلى شبكة من الجاليات المستوطنة فى غالب مراكز أوروبا العثمانية وكانت هذه الجاليات منظمة على شكل كومونات ذاتية وتتمتع بامتيازات ضريبية(2) .

أما « الجبل الأسود » كمنطقة جبلية منعزلة فقد ظلت تقاوم التدخل العثمانى حتى عام ١٤٩٦م لذا فإن العثمانيين لم يُدْخِلُوا فيها ، نظام التيمار والسباهى

(١) نفس المرجع ، فى چيل فاينشتاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤) ، ج١ ، ص٤٤٠ .

(٢) عن راجوسا راجع :

بسام العسلى ، الفاتح القائد ، م. س. ذ ، ص٣٦ ، وبول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، م. س. ذ، ص١١٢ . وتاريخ الدولة العثمانية ، فى چيل فاينتشاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤) ، ج١ ، ص٤٤٦ .

واكتفوا بسيادة اسمية عليها حيث كانت الأرستقراطية المنتخبة من أهلها هى الوسيط بين الدولة والأهالى إذ يقومون بجمع الضرائب وتسليمها وإعداد قوة عسكرية تلحق بالجيش العثمانى ، وكانت هذه القوة العسكرية هى علامة خضوع الجبل الأسود للدولة(١) . وفى ألبانيا فإن جنوبها الحضرى خضع للقواعد العامة المؤسسية فى الدولة بينما شمالها القبلى قد احتفظ بالحكم الذاتى فى إطار النظام القبلى التقليدى ، وكانت الوحدة الأولى للنظام السياسى هى العشيرة ، وكانت مجموعة عشائر تشكل وحدة إقليمية مستقلة (لواء) يترأسه حامل لواء (بير قدار) يصدر الأحكام بموجب أعراف غير مكتوبة ، وكانت عدة بيارق تشكل قبيلة يقودها عضو من أسرة سائدة (أى كبيرة) وكان هناك « بلو كباشى » معين من جانب «السنجق بك» يلعب دور الوسيط بين الإدارة العثمانية والعشائر(٢) .

٣ - بدت السياسة العثمانية تجاه أهالى البلدان المفتوحة سياسة عادلة جعلتهم ينظرون إلى العثمانيين كمحررين لهم « فبول كولز » يذكر « أن العثمانيين لاقوا ترحيبًا متلاحقًا باعتبارهم محررين من قبل الفلاحين فى البلقان ومن قبل سكان الجزر اليونانيين لأن سادتهم الأوروبيين قد أخضعوهم لاستغلال اقتصادى بشع وكان استعدادهم لقبول الحكم العثمانى يتردد صداه فى بعض مدن إيطاليا ذاتها ففى ١٤٨٠م فى أنكونا Ancona وفى رافنا فى بداية ق ١٦ قال أحد نواب المدينة للكاردينال جيوليو ميدتش السفير البابوى « القاصد الرسولى » : « سيدى إذا ما وصل الترك إلى راجوسا فإننا سنضع أنفسنا بين أيديهم » . لقد كان هذا ملجأ أخير للوطنية فى العصور الوسطى إذا ما اضطرت لمواجهة سياسة البابا المركزية فى عصر النهضة(٣) ، وقد ساعدت الثقافة العثمانية من ناحية وطبيعة الدين

---

(١) بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، م. س. ذ ، ص١١٣ وأيضًا تاريخ الدولة العثمانية - ج١ فى جيل فاينشتاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤) ، ص٤٤٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٤٨ .

(٣) بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، م. س. ذ ، ص١٥٢ - ١٥٣ .

الإسلامى والمذهب الحنفى من ناحية أخرى على أن يقبل العثمانيون أهالى البلدان التى فتحوها كجزء من الأمة العثمانية وعلى قدم المساواة مع مواطنيهم المسلمين ، ويكفى أن نشير إلى أن الجيوش العثمانية التى فتحت آسيا الصغرى والتى تعمقت فى أوروبا كانت تحتوى على قطاعات كبيرة من غير المسلمين من البلغار ، واليونان ، والصرب ، والبيزنط ، وأهل الجبل الأسود ، والألبان والذين كانوا يشكلون جزءًا من الأمة العثمانية[1] ، وهنا يجب أن نشير إلى أن الدولة العثمانية تمثل نموذجًا فذًا فى التاريخ الإسلامى فهو يتجاوز التطبيق الأموى والعباسى كذلك ، فلم يحدث فى التاريخ والممارسة الإسلامية أن وجد داخل مؤسسة الجهاد « الجيش » هذا العدد الهائل من الجنود غير المسلمين دون حساسية تجاه عدم إسلامهم أو حساسية تجاه ولائهم للدولة ، ولابد أن يكون هذا الانتظام لغير المسلمين فى جيش إسلامى راجعًا لثلاثة عوامل أولها : التسامح والعدل العثمانيين . وثانيها : صرامة القواعد المؤسسية التى وضعها العثمانيون لقيادة الجيش ومواجهة الأعداء . ثالثها : اعتبار غير المسلمين مواطنين على قدم المساواة فى الدولة مع المسلمين يشاركونهم الغرم والغنم .

٤ - تأسيس نظام الملة العثمانى على ضوء الواقع السياسى فى البلقان فقد فهم العثمانيون جيدًا عمق الخلاف الدينى بين الشعوب لذا عملوا على اعتبار الأرثوذكس هم عصبية الدولة فى البلقان ، ولتطوير هوية مشتركة للأرثوذكس فقد استخدموا ما يسميه المؤلف مبدأ « وَحِّد واحكم » «Unite and Rule» . فقد اعتبر جميع الأعراق بلغار ، وأرمن ، ويونان ، ورومان ملة واحدة يرأسهم البطريرك الأرثوذكسى فى القسطنطينية ، وقد يبدو شيئًا مثيرًا أن تتوحد أمم مختلفة الأعراق على أساس دينى من حاكم مسلم لا ينتمى لهذا الدين - أى أن الدولة العثمانية قد وحَّدت العالم الأرثوذكسى داخلها وهو ما فشلت فيه الإمبراطورية البيزنطية ذاتها . وقد وجد الأرثوذكس فى الدولة العثمانية المسلمة إطار للحفاظ على هويتهم بل وتطوير للغة التفاهم المشترك بين أعراقهم المختلفة عبر المؤسسات العثمانية الملية

(١) بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٤٢ .

والسياسية والإدارية[١] ، وقد أدرك العثمانيون أن الخطر القادم هو من الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية لأن مجال فعلها الاستراتيجى والروحى بعيدًا عن السيطرة العثمانية ، كما أن هذه الكنيسة هى التى قادت الحملات الصليبية الكبرى ضد الدولة وهى الكنيسة التى مارست القمع والاستئصال الرهيب ضد المسلمين فى أسبانيا « الأندلس » لذا فإن نظام الملة العثمانى قد عمد إلى الأرثوذكس فوحَّدهم ضمن الأمة العثمانية ليكونوا أداتها فى مواجهة الخطر الكاثوليكى الذى لا يزال يمثل خطرًا على الدولة العثمانية كما كان على « بيزنطة » ، ولذا فإن الجيش العثمانى فى مواجهة المجر - ورغم أن سيجموند المجرى دعا إلى حرب صليبية - كان يتكون من الصرب والروم والبوسنيين بقدر ما كان فيه من المسلمين ولما جاء «هونيادى المجرى» لقتال الصربى « برنكوفيتش » فضّل أن يقبل سيادة المسلمين لأن ملك المجر كان يصر على تبعية الأرثوذكس لكنيسته بينما وعده الفاتح العثمانى بأنه سيعمر مقابل كل مسجد كنيسة تؤدّى فيها الرعية شعائرها بكامل حريتها [٢] وينسب إلى الصرب إفشاء سر الألغام التى وضعها المجر تحت قلعة بلغراد بعد أن عجزوا عن حمايتها للعثمانيين ولم يفعلوا ذلك إلا بُغضًا فى الكثلكة وكرهًا فى أهلها[٣] ، وحبًا فى الدرلة العثمانية المسلمة التى رأوا فيها دولتهم التى يجب عليهم أن يدافعوا عنها ، وبالإضافة إلى توحيد الأرثوذكس فإن الدولة العثمانية قد استغلت انتشار المذاهب المسيحية المعارضة للكاثوليكية أو المعارضة للأرثوذكسية ، ففى البلقان ترعرعت عقائد البوجوميل فى البوسنة ومقدونيا وصربيا ، وقد أسلم هؤلاء

---

(١) فى تحليل مشابه راجع : أرنولد توينبى ، مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، مراجعة شفيق غربال (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والنشر - ١٩٦٠ - ط١) ص٢٩٠ حيث يفسر طول سيطرة الدولة العثمانية على العالم الأرثوذكسى بأن العثمانيين أدوا رسالة سياسية إيجابية قوامها تزويد العالم المسيحى الأرثوذكسى بالدولة العالمية التى كان يعجز عن توفيرها لنفسه ، و ص٢١٧ أيضًا حيث اعتبر الدولة العثمانية دولة عالمية لم يكن المجتمع الأرثوذكسى ليستطيع السير بدونها .

(٢) بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٤٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٤٣ .

لأن الدين الإسلامى أقرب إلى عقيدتهم وصاروا ممثلى الدولة فى الأماكن البعيدة عن قلبها سواء فى الأفلاق ، أو البغدان ، أو المجر وغيرها . كما أدت واقعة موهاكس التى حطمت الجيش المجرى إلى قتل سبعة أساقفة من أصل ١٦ أسقفًا كانوا فى مملكة المجر كلها ، وقد استغل البروتستانت ١٥٢٦م التسامح العثمانى وانتشروا يبثون دعوتهم ، وكانت طبقة الملاك للأراضى في المجر الذين دانوا بالمذهب البروتستنتى ينظرون ببرود إلى فكرة تحويلهم من تبعية السلطان العثمانى من قبل النمسا الكاثوليكية لقد كانت طبقة الملاك البروتستانت تقاوم فكرة تخليصها من الحكم العثمانى على يد قوى كاثوليكية مهرطقة(١) . ويمكن النظر إلى تحول البوغوميل للإسلام على أنه جزء من الاستراتيجية العثمانية لإيجاد أمة ذات طابع موحَّد ، فحيث لا توجد جماعات أرثوذكسية فإن قبولهم كمسلمين يقلل من إمكانية التعدد داخل الملة الدينية الواحدة ، كما أن العثمانيين لم يسمحوا للبروتستانت أن ينشطوا داخل الملة الأرثوذكسية ، وإنما قبلوا نشاطهم فى المجر لإيجاد توازن مع الكاثوليكية فى ولاية عثمانية ، ولتنشيط الصراع المذهبى الموجه إلى العالم الكاثوليكى كعالم يعادى الدولة العثمانية « مسلمين ، وأرثوذكس » ولذا فإن المبدأ الإسلامى « التعدد فى إطار الوحدة » قد طبقه العثمانيون بفعالية مثالية ، فهم قبلوا التعدد الإدارى ، والسياسى ، والمؤسسى ، وحاولوا أن يوحدوا قدر الإمكان الملل الدينية . لأن تعددها ليس شيئًا محمودًا وإنما هو مصدر للمخاطر الاجتماعية والسياسية وتلغيم لوحدة الدولة وتكاملها .

٥ – وعلى الجانب الآسيوى فى الأناضول نجد أن العثمانيين قد راعوا الوضع السياسى الذى أحاط بنشأتهم ثم توسعهم ونمو دولتهم حتى صارت إمبراطورية مع محمد الفاتح فى منتصف القرن الخامس عشر . فقبل نشأة الدولة العثمانية فى غرب الأناضول على الحدود مع الممالك البيزنطية كان هناك عاملان رئيسيان يشكلان المشهد السياسى فى منطقة الأناضول . الأول : يتمثل في وجود إمبراطوريتين مسيحيتين هما : إمبراطورية نيقية ، وطرا بزون ، والتى يرى كوبريللى

(١) بول كولز . العثمانيون فى أوروبا ، م. س. ذ ، ص١٠٠ – ١٠١ .

أن نشأتهما هما أكبر حدث فى تاريخ الأناضول فى القرن الثالث عشر . والثانى يتمثل فى تدهور الدولة السلجوقية ووقوعها تحت سيطرة المغول ثم تدهور سيطرة المغول وقيام قوى محلية تركية أهمها أبناء قرمان وقاعدتها قونية ، وأولاد كرميان ، وقاعدتها كوتاهية ، وإمارة أولاد إيدين ، وإمارة صاروخان ، وإمارة قرى ، وإمارة منتشا ، وإمارة تكه ، وأولاد حميد[1] ، وهكذا كان بالأناضول قوتان إحداهما مسلمة والأخرى مسيحية . وتأسست حركة العثمانيين على التوسع على حساب القوى المسيحية باعتبارها مطلوبة من الناحية الشرعية بالقتال[2] بينما القوى التركية الأخرى هى قوى مسلمة ولا يجوز قتالها ، ويلاحظ أن الانتماء للإسلام في التقاليد التركية هو المعيار الأساسى والحاكم فى تحديد العلاقة بالآخر، بحيث لا ترى دوافع لخوض حرب ضد مسلم لدى الجيوش الإسلامية ذاتها خاصة وأن جماعات الغزاة هي جماعات ذات طابع إسلامى قوى . ولذا تراوحت السياسة العثمانية تجاه الإمارات التركية المسلمة في الأناضول حول مجموعة من الآليات . أهمها : الزواج من بنات أمراء هذه الولايات كأداة سياسية لضم هذه البلدان ولتحقيق تحالف

(١) عن المشهد العام الذى ورثه العثمانيون عن السلاجقة فى الأناضول راجع : كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٦٣ ، ص٧١ وحتى ٧٦ . وأيضًا راجع : بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٧١ وما بعدها حتى ص١٧٨ .

(٢) أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، ص٩٠ حيث يذكر أن عثمان كان بعيد النظر حيث وجه فتوحاته للبيزنط فكل فتح يناله منهم سيزيده قوة ، وتحاشى كل جهده التصادم مع جيرانه أمراء الأناضول رغم أنها كانت تشكل مجالاً ملائمًا للانتشار العثمانى للخروج إلى البحار المفتوحة ، ص٩٢ .

(٣) وعن نهج العثمانيين فى حروبهم الأهلية مع الأمراء المسلمين . راجع : بسام العسلى ، الفاتح القائد م. س. ذ ، ص١١٩ ، ١٢٠ وهو يشير لنقطتين هامتين هما : تقليل العنف المستخدم إلى حدوده الدنيا - حالة الضرورة ثم عدم توجيهه للشعب المسلم لفتح الباب لإيجاد التكامل السياسى بعد الفتح حيث الشعوب المسلمة هدف عثمانى لتكون قاعدة للأمة - الأقلية ، ولابد أن ذلك راجع للمبدأ الإسلامى فى التعامل مع البغاة المسلمين حيث يكون استخدام العنف معهم لحالة الضرورة وبقدرها ولأجل كسر شوكتهم لا من أجل القضاء عليهم وإبادتهم . راجع الفتاوى لابن تيمية . جـ٣٥ - أهل البغى .

سياسى يعزز الوجود العثمانى في منطقة الأناضول ، فعلى سبيل المثال زوَّج بايزيد ولده من ابنة كرميان فكانت له بذلك مدينة كوتاهية على سبيل المهر . والعمل على تحقيق الانتصارات فى منطقة الرومللى الأوروبية على القوى غير المسلمة وإدخالها ضمن دار الإسلام كوسيلة معنوية لإقناع القوى التركية فى الأناضول بالدخول فى طاعة العثمانيين باعتبارهم الأجدر بزعامة العالم التركى، وقد فعل ذلك أمراء إيدين ومنتشا ، وصاروخان وحذا حذوهم أمير القرمان ، ومع بدايات ظهور مفهوم الأمن القومى العثمانى الذى يجعل من الأناضول والرومللى وحدة واحدة يجب على الدولة أن تكون لديها الإمكانيات اللوجستية والتنظيمية التى تمكنها من الحفاظ عليهما معًا، لذا فإن تحالف إمارة القرمان أقوى الإمارات التركية مع القوى غير المسلمة فى الرومللى وفتحها ثغرة فى الجهة الشرقية للدولة أثناء انشغال الجيوش العثمانية بالقتال فى الغرب سيجعل مفروضًا على الدولة ، ومن منطق إسلامى قتال إمارة القرمان رغم كونها مسلمة ، كما سيفرض على الجيش العثمانى أن يكون دائمًا مستعدًا للقتال على جبهتين فى وقت واحد وهو ما حققه « بيازيد » الذى وُصِف بيلديرم ، أى الصاعقة . أما طريقة التعامل مع الإمارات غير المسلمة وهى طرابزون، ونيقية ، فإن عثمان خيرهم بين الإسلام أو الجزية أوْ الحرب وقد دخل كثير منهم الإسلام ، ومن بقى على دينه أدى الجزية والخراج[1] ، وهنا نلاحظ ملاحظتين :

الأولى : قلة العناصر المسيحية في منطقة الأناضول كأثر لازدياد غارات الترك والمغول عليها منذ منتصف القرن الحادى عشر الميلادى وما ترتب على ذلك من ازدياد الوجود التركى المتوطن فى الأناضول بعد الانتصارات التى حققها السلاجقة على الروم ثم انتصارات المغول على السلاجقة من بعد ويذكر « أحمد السعيد سليمان »[2] أن الحياة الفردية قد اضمحلت في جنوب ووسط الأناضول مما جعل

(١) محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية ، م. س. ذ ، ص١١٩ . وهو مبدأ إسلامى يعكس الطبيعة التوحيدية والعالمية للدين الإسلامى فإن بديلاً آخر للحرب هو قبل أحكام الرسلام والانتماء للأمة الإسلامية مع البقاء على الدين المخالف للدولة لأن الهدف ليس القتل ، وإنما كسر العصبة والامتناع أمام تقدم الإسلام لكى تكون كلمة الله هى العليا .

(٢) أحمد السعيد سليمان ، مقدمة قيام الدولة العثمانية لكويريللى م. س. ذ ، ص١٥-١٦ .

الجيوش البيزنطية التى كانت تعتمد على هذه القرى أثناء تحركاتها العسكرية تتخذ تدابير استراتيجية تغنيها عنهم ، وأضاف أن المسيحيين فى جنوب الأناضول أصبحوا عناصر تذكارية فى القرن الثالث عشر ، وقد صاحب ذلك ضعف روابط الروم فى الأناضول ببيزنطة التى كانت آخذة فى الانهيار ، وقد أثر ذلك على قدرة بيزنطة فى تقديم مساعدة لمسيحيى الأناضول فى مواجهة العثمانيين مما جعل مسيحيى الأناضول يعتقدون أن بيزنطة لم يأت خير على يديها لذا سلَّم أهالى نيقية، ونيقوميديا ، وبروسه للعثمانيين(١) ، وقد طبق العثمانيون التمييز بين الأراضى المفتوحة عنوة وتلك المفتوحة صُلحًا كمعيار للتنظيم السياسى والإدارى لذا فإن عوامل اقتصادية قد دفعت هذه البلدان إلى التسليم للعثمانيين دون قتال .

الثانية : أن العثمانيين قد تجاوروا مع أهالى البلدان غير المسلمة فى الأناضول وحدث بينهما تفاعل وتأثير متبادل جعل إمكان القبول بسلطة العثمانيين أمرًا ميسورًا ، ولابد وأن نشير هنا إلى أن العثمانيين قدموا نموذجًا حضاريًا راقيًا فى سلوكهم مع الآخر غير المسلم جعلهم جديرين بانتماء الآخرين إلى أمتهم فبروسة التى سقطت فى عهد عثمان لم تشهد قتالاً خارج أسوارها وإنما أخليت للعثمانيين وقائدهم اليونانى تحول للإسلام وسلم ثروته للعثمانيين وتبعه فى ذلك عدد كبير من زعماء اليونان فى بروسه(٢) . ورغم أن هناك نظريتين(٣) فى مسألة انتشار الإسلام فى الأناضول إحداهما تنتمى « لجيبونز » والأخرى يؤيدها كوبريللى . الأولى التى

---

(١) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى ، م. س. ذ ، ص٢١ ورغم أنه يصرح بأنه تسليم هذه المدن لم يكن بسبب تفوق حربى عثمانى إلا أن هذا التصريح خاطئ ، فلقد كان العثمانيون قوة هائلة لا تُقارن بها أى قوة أخرى فى الأناضول بما فى ذلك الإمارات المسيحية ولكن المنهج العثمانى فى القتال والمتأثر بالمذهب الحنفى خاصة والذى يوجب ضرورة الدعوة قبل القتال هو السبب مما جعل العثمانيين قوة معنوية جديرة بالاحترام والثقة .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٠ .

(٣) بسط النظريتين فى : كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية . م. س. ذ ، ص١٣٤ - ص١٣٧ وفى محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربى . م. س. ذ ، ص٢٣ وهو يترجم عن جبيونز فى كتابه « تأسيس الامبراطورية العثمانية » .

يذهب إليها « جيبونز » تقرر أن الزيادة التى طرأت على العثمانيين فى الأناضول ترجع إلى تحول غير المسلمين فى الأناضول إلى الإسلام وبالتالى فإن القيادات الإدارية والتنظيمية للدولة تنتمى لهذه العناصر غير المسلمة بحكم أنها أكثر تحضراً من الأتراك ، بينما يذهب « كوبريللى » إلى أن هذه الزيادات ترجع للهجرات التركية المتزايدة إلى الأناضول للالتحاق بالأمة العثمانية ، وأن الدخول فى الإسلام لم يكن جماعيًا وإنما كان تدريجيًا وبنسبة محدودة لم ترتفع إلا بعد أن رسخت الدولة العثمانية قدمها فى البلقان أى فى القرن الخامس عشر على الأكثر ثم مازال الدخول فى الإسلام يتزايد بعد ذلك فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ويقرر أن كل رجالات الدولة فى القرن الرابع عشر كانوا تركًا أو منحدرين من الأرستقراطية التركية القديمة غير المسلمة . رغم هاتين النظريتين فإن الإسلام كان ينتشر بين أهالى البلدان المفتوحة خاصة وأن الدولة العثمانية عملت بالمبدأ الإسلامى الذى يجعل من غير المسلم إذا دخل الإسلام مُسلِمًا كاملاً له كافة الحقوق والواجبات وله شرف الانتماء إلى هوية الفاتحين الجدد ، وهكذا نجد أن عمل الدولة العثمانية فى منطقة الرومللى تميَّز عن عملها فى منطقة الأناضول.. إذ كانت الرومللى هى المجال الحيوى الاستراتيجى لحركة الدولة بينما كانت الأناضول الاحتياطى الاستراتيجى لها . ففى الرومللى كانت الدولة تجعل من أعمال القتال (الجهاد) أداة رئيسية لها ثم يعقب معاهدات قبول الدخول فى طاعة الدولة والالتزام بأحكامها مع استعداد نفسى وإدراكى لاحتمال نقض هذه المعاهدات والعودة للقتال من جانب أهالى البلدان المفتوحة فى الرومللى بحيث تبدو العودة للقتال ونكث العهود وكأنها عمل بلا جدوى . فالجهاد أداة الدولة لفرض السلم وحماية استمرار العهد وإقناع للخصم بأن نتائج القبول بالطاعة للعثمانيين هى خير له من القتال أو نبذ العهد ، ففى واقعة « نيكوبولى » الشهيرة سنة ١٣٨٩م وقع الكونت دى نيفر الفرنسى فى جملة أسرى هذه الواقعة . ولما أطلق سراحه أقسم ألا يعود إلى محاربة السلطان فقال له بايزيد « إنى أجيز لك ألا تحفظ هذا اليمين فأنت فى حل من الرجوع لمحاربتى إذ لا شىء أحب إلىّ من محاربة جميع مسيحى أوروبا والانتصار عليهم»[1].

(١) محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٤٤ .

بينما فى الأناضول نجد أن الدولة قد جعلت السلم أداتها الرئيسية فى إخضاع خصومها المسلمين ، وغير المسلمين ، ويكفى أن نشير إلى أن أمير القرمان كان ينقض عهوده مع الدولة ثم يُعفى عنه باعتباره مسلمًا ولا يجوز قتاله إلا إذا بغى ، وفرض على الدولة قتاله ، بينما نرى أن غير المسلمين فى الأناضول قد خضعوا للدولة سلمًا بعد تحول بيزنطة إلى أداة من أدوات الدولة العثمانية ، فحاكم بروسه أخلاها بأوامر من بيزنطة[1] ولما أصر حاكم « ألا شهر » آخر المدن التابعة لبيزنطة فى الأناضول على محاربة الدولة العثمانية اشترك الإمبراطور البيزنطى وولده عمانويل فى الجيوش العثمانية لإخضاعه ، وترك ابنه المذكور فى حاشية السلطان «بايزيد» دليلاً على الطاعة والخضوع ، وحين أفضت الإمبراطورية إلى عمانويل قَبِل أن توجد بالقسطنطينية مَحِلَّة إسلامية ، ومسجد ، ومحكمة ، وتعهَّد بأن يؤدى الجزية للدولة . وكما استغل السلاطين العثمانيون إخضاع الروملى لفرض شرعيتهم على الولايات التركية المتعددة فى الأناضول لدخل فى طاعة العثمانيين فإنهم استغلوا انهيار بيزنطة فى إقناع اتباعها بالدخول فى حوزة الدولة العثمانية ، ويفترض المؤلف أن نشاطًا إعلاميًا ودعويًا من قبل جماعات الأخيان ، والدراويش ، والغزاة ، قد دشن بين الجماعات المسيحية فى الأناضول وأنها كانت أكثر استجابة للدخول فى الإسلام بحكم تجاورها واحتكاكها مع المسلمين ، ولأسباب اقتصادية تتعلق باستمرار أوضاعهم التجارية ، كما أن بعدهم الجغرافى عن الروملى جعلهم أكثر ميلاً للالتحام الدينى والسياسى والمجتمعى مع الدولة العثمانية . لقد كان المحدد السياسى – الدولى أحد أهم المحددات التى كيَّفت تعامل الدولة مع أقلياتها وسيظل محددًا جوهريًا حتى آخر لحظة فى حياة الدولة ، وإن كان تكيّف الدولة معه

(١) نفس المرجع ، ص١٢٠ ، يقول محمد فريد « ثم دخل مدينة بورصة بعد أن فتح كافة ما حولها من القلاع والحصون وحاصرها نحو عشر سنوات من غير ما حرب ولا قتال ، إذ أرسل ملك القسطنطينية أوامره لعامله فى هذه المدينة بالانسحاب فأخلاها ودخلها أورخان وعساكره ولم يتعرض أهلها بسوء مقابل دفع ثلاثين ألفًا من عملتهم الذهبية ، وأسلم حاكمها (افريبوس) وأعطى له لقب بك وصار من مشاهير قواد العثمانيين .

سيختلف ففى حالة قوتها سيكون الواقع الدولى أحد أدواتها فى ترتيب أوضاع أقلياتها بينما فى مرحلة ضعفها وتدهورها سيكون الواقع الدولى أحد أدوات القوى الدولية الأخرى لفرض وترتيب أوضاع للأقليات داخل الدولة بدعوى حمايتها ، وسيكون هذا هو الباب الذى ستتعانق عبره القوى الدولية الخارجية والقوى الداخلية المحلية لتمزيق أوصال الدولة وكتابة شهادة وفاتها .

الفصل الرابع

« المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات »

المبحث الأول : فلسفة المؤسسات العثمانية - الإطار المرجعي- الآليات - الوظائف - التجنيد .

المبحث الثاني : المؤسسات العثمانية التي تعاملت مع مشكلة الأقليات .

الفصل الرابع

« المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات »

كانت الدولة العثمانية دولة ضد قومية ، فلم يكن التمييز بين مواطنيها يتم على أساس العرق أو القوم ، وإنما كان يتم على أساس الدين أو الملة ، وكان هذا التمييز وظيفيًا ولم يكن فى شىء منه عنصريًا ، إذ كان الذين يختلفون مع الدين الرسمى للدولة هم رعايا للسلطان أيضًا يربطه بهم عقد يتبادل فيه الطرفان الحقوق والواجبات ، وكان بوسع المخالفين للدولة فى دينها وعقيدتها أن يكونوا جزءًا من الأمة العثمانية لهم ما لبقية مواطنيها وعليهم ما عليهم فلم يكن مصطلح عثمانى أو مصطلح « الأمة العثمانية » سوى دلالة حضارية على كل الذين يعيشون فى الدولة العثمانية حتى ولو لم يكونوا مسلمين . أى أن مصطلح « عثمانى » أوسع من حيث دلالته السياسية من مصطلح « مسلم » فهو يشير إلى « الجنسية » أو « المواطنة » فى لغتنا السياسية المعاصرة(١) . وفى وقت كان العالم يضج فيه

(١) مصطلح مسلم يشير إلى الرابطة العقيدية والدينية التى يشترك فيها المسلمون جميعًا ، وهم بهذا الاشتراك يمثلون أمة متميزة عن الأمم الأخرى . ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ ، ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ فوحدة العقيدة هى أساس الأمة الواحدة حتى لو اختلفوا فى الجنس أو الأمة ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ إلا أن انتساب المسلم إلى المسلمين كأمة يعتبر من قبيل الروابط الاجتماعية لا السياسية وحين تصبح الأمة دولة فإن رابطة سياسية وقانونية جديدة ومركبة تجعل أساس انتماء المسلم إلى الدولة الإسلامية دينه وعقيدته ، وتجعل أساس انتماء غير المسلم إليها قبوله لالتزام أحكام الملة واحترامه لنظامها العام وولائه لها ، راجع قريبًا من هذا : عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ، ص٦٢ ، وقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اليهود حين أسس دولة المدينة فاعتبر الرابطة السياسية ممثلة فى الدولة أوسع ، وأكثر تركيبًا من مجرد الانتماء العقيدى المجرد ، ومصطلح عثمانى يشير إلى الرابطة السياسية التى تشمل المسلم وغير المسلم ، وهو أكثر مصطلحات الخبرة الإسلامية دلالة على=

بالممارسات الوحشية من قبل أى جماعة مسيطرة ضد الجماعات الأخرى التى تتجاور معها فى المجتمع الواحد بسبب مخالفتها لها فى الدين أو المذهب وكانت الحروب ضد المجتمعات الأخرى تشن بسبب الدين كانت الدولة العثمانية تقف فى شموخ حضارى وقيمى وأخلاقى لا تمارس فيه ضد مخالفيها أى ممارسة متحيزة[1]، ولم يكن مصطلح الأقلية معروفاً لدى العثمانيين للإشارة إلى الذين يتميزون عن الأغلبية فى العرق، أو اللغة أو القومية أو الدين وإنما كان مصطلح « أهل الملل » هو السائد للدلالة فقط على أولئك الذين يتميزون عن الدولة فى الدين أو العقيدة[2] . ومصطلح أهـــل « الملل » لا يحمل أى دلالة عنصرية أو متحيزة خاصة إذا علمنا أن المسلمين أنفسهم يطلق عليهم أهل الملة الإسلامية ، بينما يستبطن مصطلح الأقلية دلالات عنصرية ومتحيزة من قبل جماعة الأغلبية التى تقوم هى نفسها

= قبول غير المسلم داخله بلا أى تمييز فهو يتجاوز فى ذلك دلالة « الأموى » و « العباسى » والدول التى تنتمى إلى مؤسسيها ويمكن القول بشكل عام أن إطلاق لفظ « الدولة الإسلامية » إنما يعنى بشكل فورى قبول غير المسلمين داخلها بمجرد قبولهم لسيادة أحكام الإسلام وخضوعهم لنظامه العام .

(١) وهذا ما جعل « مارتن لوثر » يقول فى عام ١٥٤١م « إن الفقراء المسيحيين الذين يظلمهم الأمراء الجشعون وأصحاب الأراضى يفضلون أن يعيشوا تحت حكم الأتراك ولا يعيشون فى كنف حكام مسيحيين يمارسون أساليب ظالمة فى حكم الفقراء ، راجع : عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، (القاهرة : الأنجلو – ١٩٨٤) ، ج١ ، ص١٦ ، وعن محاكم التفتيش راجع : عبد العزيز الشناوى ، أوروبا فى مطلع العصور الحديثة ، (القاهرة ، دار المعارف – ١٩٦٠) ج١ ، ص٥٠١ – ٥١٧ .

(٢) عرفت الدولة العثمانية مصطلح الأقلية فى خضم صراعها مع العالم العربى بعد ظهور المسألة الشرقية حيث كانت الجماعات غير المسلمة من المسيحيين أو أهل الذمة أحد آليات الضغط الغربى للتدخل فى البلاد العثمانية ، راجع فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين ، م. س. ذ ، حيث يقرر « إن كلمة الأقليات بدأت تظهر فى لغة السياسة الأوروبية وبالذات كمصطلح خاص فى القانون الدولى خلال ق ١٩ بمناسبة تدخل الدول العظمى وقتئذ فى شئون الإمبراطورية العثمانية بحجة حماية رعاياها المسيحيين ، ص٤٢ .

بتحديد من هم الأقلية . ولقد وصفت الدولة العثمانية بأنها دولة عالمية لأنها تضم فى داخلها أنماطًا متعددة من الشعوب والأقوام والثقافات والأديان والمذاهب واللغات ورغم هذا التعدد الهائل فإن الجميع كانوا يعيشون فى سلام ووئام ، ولم يكن ذلك إلا بسبب قدرة مؤسسات الدولة العثمانية على التعامل مع هذا التعدد والتنوع بفعالية وكفاءة ، ويشير إلى ذلك « روبير مانتران » فيقول « بإمكاننا أن نرصد منذ النشأة وجودا فعليًا لدولة عثمانية لها قوانينها ومؤسساتها وإطاراتها السياسية والإدارية والعسكرية . فالسلاطين العثمانيون الأوائل لا يبدون البتة برابرة بلا مبادئ ، وانضواء الأعيان والوجهاء البيزنطيين تحت راية العثمانيين وغياب قهر واضطهاد المسيحيين شاهدين على تعايش معين ، وبمرور الوقت يتطور النظام ولا تتعرض سلطة السلطان للمنازعة ويجرى التشديد على الطابع الإسلامى للدولة لكن نظامًا يأخذ فى التبلور منفتحًا على تفهم لخصوصيات الولايات سمح بصون وتكييف بل وتحسين العادات والتقاليد وأنماط الحياة والأحوال الاجتماعية للرعايا غير المسلمين »(١) . كما يشير إلى ذلك « ألبرت حورانى » فيقول « الإمبراطورية العثمانية إمبراطورية عالمية جامعة متماسكة فى إطار موحد من النظام والإدارة وبولاء مفرد لأسرة حاكمة فى مناطق مختلفة عديدة ، البلقان وآسيا الصغرى ، وبلاد آسيا الغربية ومصر وساحل شمالى أفريقيا ، وجماعات من أعراق متباينة ، اليونان والصرب والبلغار والرومان والترك والعرب والأكراد والأرمن وطوائف دينية مختلفة ، الروم الأرثوذكس والأرمن والأقباط والموارنة وغيرهم من المسيحيين واليهود من فرق متعددة وأنظمة اجتماعية مختلفة ، بين سكان المدينة والفلاحين فى السهول والوديان وأهل القرى فى الجبال كالألبانيين والأناضوليين الشرقيين والأكراد واللبنانيين ورجال القبائل البدوية فى السهول والصحراء »(٢) . ويذكر ذلك «هاملتون جب » . و « هارولد بووين » فيقرران ، لم تكن الحكومة مجرد

---

(١) روبير مانتزان ، تاريخ الدولة العثمانية ترجمة بشير السباعى ، (القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٣) ج١ ، ص١٢ .

(٢) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج١ ، م. س. ذ ، ص٩٣ .

إجراءات شكلية تفرضها على الشعب إرادة الفاتح ولكنها بناء عضوى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بكيان المجتمع وطبيعة المحكومين وأفكارهم وأنه كان يوجد تفاعل مستمر بين الحاكمين والمحكومين ومن الضرورى تطهير البحث من عناصر الخلط التى أورثها خطأ استعمال مصطلحات أوروبية مثل الاستبداد والأوتوقراطية »[١] .

(١) هاملتون جب ، هارولد بروين ، المجتمع الإسلامى والغرب ، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى مراجعة أحمد عزت عبد الكريم ، (القاهرة : دار المعارف – ١٩٧٠) ، ج١ ، ص١٨ .

المبحث الأول

فلسفة المؤسسات العثمانية

الإطار المرجعى - الآليات - الوظائف - التجنيد

يهدف هذا المبحث إلى بيان المصادر التى استقت منها المؤسسات العثمانية فلسفتها وكيف أن الشريعة الإسلامية والفقه الحنفى مثلاً المصدر الأساسى لعمل المؤسسات العثمانية ولم يكن ممكنًا تجاوز الشريعة أو التعدّى على حدودها وبالإضافة إلى الشريعة والفقه الحنفى فإن القوانين نامه التى كان يصدرها السلطان مثّلت مصدرًا هامًا آخر ورغم أن السلطان هو الذى كان يصدرها إلاّ أنها لم تكن بديلاً عن الشريعة أو موازية لها لكنها كانت تعمل فى إطارها ووفق قواعد الاجتهاد الشرعى ، كما مثلت الثقافة التركية أحد مصادر التأثير على عمل المؤسسات العثمانية وتكوينها فكان التواضع والبساطة سمات للمؤسسات العثمانية ثم تأتى التأثيرات الفارسية والعربية وأخيرًا التأثيرات البيزنطية لتكون مصادر لحركة المؤسسات وفلسفتها ، وإذا كانت الفلسفة تمثل الإطار العام فإن المؤسسة كوظيفة وحركة لمواجهة الواقع تفترض آليات تُسيِّرها أهم هذه الآليات ما أطلق عليه المؤلف « الفصل فى الأبنية المؤسسية والتركيب فى وظائفها » بالإضافة لآلية «العرض» واستصدار الإرادة والتفويض والتحكيم والشورى كما أن المؤسسة كتعبير عن بناء يحتاج إلى قائمين عليه فإن الالتحاق بهذه المؤسسات قد افترض صفات فيمن يجندون بها ثم تأتى أهداف المؤسسة كجزء من وظائف الدولة لتمثل خاتمة لهذا المبحث . فمؤسسات الدولة العثمانية لم تكن تعمل فى فراغ ، ولم تكن عارية من القيود والضوابط ، بل كان لها أهدافها والقيود على صُنَّاع القرار فيها بما فى ذلك السلطان نفسه ، كما كانت تعبيرًا حقيقيًا عن المجتمع ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا به، ومن الملائم قبل التعرض لهذه القضايا تفصيلاً أن نشير إلى مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسى :

أولاً : مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسى :

بمراجعة المعنى اللغوى لكلمة « مؤسسة » فإننا نلاحظ أنها مشتقة من الفعل أسّسَ يقول « لسان العرب » الأس والأسس والأساس هو مبتدأ الشىء ، وأصل البناء، وقال أس الإنسان قلبه لأنه أول متكوّن فى الرحم ، وأسّست دارًا أى بنيت حدودها ورفعت من قواعدها ، وزجر الشاه يسمى إسّ ، ورقية الحية تسمى أس لأنها تخضع وتلين وفى الحديث أن عمر كتب إلى أبى موسى « أسّس بيْن الناس فى وجهك وعدلك » أى سَوِّ بينهم ، وقال ابن الأثير وهو من ساس الناس يسوسهم والهمزة زائدة ، ويروى أُس من المساواة(١) . وقد ورد الفعل « أسس » فى القرآن الكريم مرتين فى سورة التوبة فى قوله تعالى ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ ﴾(٢) وفى قوله تعالى ﴿ لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ﴾(٣) والآية تشير إلى ضرورة إقامة أساس من التقوى لأهم مؤسسة إسلامية وأولها وهى المسجد وإذا كانت اللغة تتجاوز مجرد كونها وعاء شكليًا للمعانى والدلالات لتعبِّر عن أبعاد حضارية واتصالية تستبطنها دلالات المعانى فإن التعريف اللغوى يشير إلى عدة أبعاد وهى أنه لا يوجد نظام سياسى أو اجتماعى بدون مؤسسات . فهى مبتدأ الشىء وأصله وأول مكوناته .

وهذه المؤسسات تفترض سلوكًا رشيدًا يعتمد التخطيط المؤسس على إرادة تتجه إلى البناء والعمران . فالتأسيس يدل على حالة تتخذ تحولاً باتجاه الصعود .

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، ج١ ، ص٧٨ .

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية ١٠٨ ، وقد شرح مفسرو معجم ألفاظ القرآن الكريم الفعل أسّس بمعنى أقامه على أساس . راجع مجمع اللغة العربية ، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، ج١ ، م. س. ذ ، ص٥١ .

وكما أنه لا يوجد نظام بلا مؤسسات فإنه لا توجد مؤسسات بدون روح أو فلسفة كامنة خلف النظام . وهذه الفلسفة هى التى تعطى للمؤسسات خصوصيتها سواء فى شكل بنائها أو نظم إدارتها أو أهدافها والغاية منها . وبالتالى فإن ما يلائم مجتمعًا أو نظامًا سياسيًا لا يكون بالضرورة صالحًا لمجتمع آخر أو متناسبًا معه بل إن ما يصلح لمجتمع فى مرحلة تاريخية معينة ليس بالضرورة يبقى صالحًا فى كل مراحل تطوره ، ومن ثم فالمؤسسة تحتاج دائمًا إلى نوع من التكيف والتعديل والاستجابة للبيئة التى تعمل فيها . ولأن المؤسسة كآلية تواجه مشكلات مجتمع فإن نظام عملها يتراوح بين الزجر والرقية » أى مزج الترغيب بالترهيب وهو جوهر السياسة وممارسة السلطة(١) . فالمؤسسة تستدعى طاعة الناس لأهدافها والتجاوب معها كبديل عن إمكان فرض ذلك وبالتالى فالمؤسسة تمارس عملاً سياسيًا بالضرورة(٢) . ويعرّف صموئيل هانتنجتون المؤسسة بأنها التعبير السلوكى عن أخلاق وقيم متفق عليها من الجماعة ، ومصالح متبادلة داخل المجتمع ، وتتحدد درجة نضج المجتمعات بمدى اتساع نطاق مؤسساته ودرجة قوتها(٣) .

---

(١) راجع كارل دويتش ، تحليل العلاقات الدولية ، ترجمة ، محمود نافع ، نور الدين الزرارى (القاهرة : الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢) ، ص٢٦ - ٢٨ .

(٢) فلو قلنا إن السياسة هى علم السلطة ، وإن مصادر السلطة هى العنف ، والثروة والمعرفة ، ومع الثورة المعرفية التى يحياها العالم والتى أطلق عليها « توفلر » الموجة الثالثة ، فإن السلطة لم تعد قاصرة على المؤسسات الرسمية أو جماعات الضغط والمصالح بل أصبحت منتشرة فى المجتمع وبالإمكان الحصول عليها ولا توجد مؤسسة بدون قاعدة من المعرفة راجع ألفت توفلر، تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة تعريب ومراجعة فتحى شنوان ، ونبيل عشان (ليبيا : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٩٢ - ١٤٠١) .

(٣) Samuel Huntington, Politieal order in changing, New Haven, yale universtypress, 1968, p. 1 .

ناهد عرنوس ، المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٩٢ - ١٤١٣هـ ، ص٣٠ - ٣٢ .

ثانياً : فلسفة المؤسسات العثمانية :

ظهرت الدولة العثمانية فى مرحلة تاريخية من أحرج الفترات التى عاشتها الدولة الإسلامية فقبل ظهورها سقطت مؤسسة الخلافة تحت سنابك الغزو المغولى الشرقى ولم تكن بعد الحملت الصليبية التى هددت العالم الإسلامى لقرنين من الزمان قد انتهت ، كما أن الدولة العثمانية قد اتسعت جغرافيًا فى مناطق لم يطأها من قبلهم جيش إسلامى ، وبعد بزوغها واتساعها على حساب بيزنطة ثم إسقاطها ضربًا من ضروب المعجزات ، لقد جسَّدت التعبير النموذجى للدين الإسلامى وأعادت للأذهان الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية تجاه العالم الخارجى عن طريق حمل راية الجهاد . فلأول مرة بعد الدولة الأموية تتحرك تخوم العالم الإسلامى مع جيرانه لصالح « دار الإسلام » ، ولأول مرة تدخل أجزاء واسعة من أراضى وشعوب « دار الكفر » فى حوزة « دار الإسلام » ، لقد كانت الشريعة الإسلامية هى التى تمثل الدافع لحركة الدولة العثمانية ، كما كانت تمثل الحاكم لسلوك قادتها ، ولم يكن مشروع الدولة العثمانية سوى مشروع إسلامى جوهره الرغبة فى تحويل الإسلام إلى واقع وإلى حركة وإلى تعبير حى يعيشه الذين يؤمنون به . ويؤكد هذا المعنى « برنارد لويس » فيقول « الإمبراطورية العثمانية من بدء نشوئها إلى نهاية أمرها كانت دولة إسلامية نذرت نفسها أولاً لحمل راية الإسلام إلى أقطار جديدة . ثم الدفاع عنه ضد الكفار ، ومنذ القرن السادس عشر شملت ممتلكاتها مراكز الإسلام الأولى - مدينتى مكة والمدينة المقدستين وعاصمتى الخلفاء الأقدمين دمشق وبغداد ثم إنها كانت آخر الإمبراطوريات الإسلامية وبالتأكيد أطولها عمرًا ولعلها أعظمها قاطبة ، وكان حاكمها الأعلى حاكم الإسلام الأعلى وجيوشها جيوش الإسلام وقوانينها قوانين الإسلام والتى كان من واجب السلطان أن يتمسك بها ويقوم بتطبيقها[١] ولذا فإن الشريعة الإسلامية كانت هى المصدر الأعلى والسلطة التى تأسست وفقًا لها كل مؤسسات الدولة . فهى السلطة المؤسِّسة التى وضعت

(١) برناردلويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، تعريب سيد رضوان على ، (السعودية : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط٢ ، ١٩٨٢ - ١٤٠٢) ، ص١٧٧ .

أصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية فى الدولة العثمانية ، وهى مطلقة ودينية وأزلية يقف إزاءها الفرد أيًا كان موضعه موقف الخضوع والخنوع(١) . ورغم أن السلطان كان يمثل قلب النظام السياسى العثمانى فإنه لم يكن يجرؤ على أن يتحدى الشريعة أو يخالفها ، فالسلطان رغم غياب قانون مدنى أو هيئة أرستقراطية تحاسبه وتراجعه ، فإنه لم يكن يجرؤ على مخالفة الشرع الشريف الذى كان مصدر السلطتين التشريعية والتنفيذية(٢) . وكان المفتى رقيبًا فعَّالاً على سلوك السلطان ، فلم تكن الحروب تعلن أو المعاهدات تعقد أو الأحكام تنفذ أو قوانين السلطان تصدر إلا بعد مراجعة المفتى، فسليم الأول رغم أنه عُرِف بحدَّته وشدته حتى لقب « بياوز » - أى الصارم - إلا أنه لم يكن يجرؤ على أن يخالف المفتى ، فقد غضب سليمًا على رجال خزائنه فأمر بإعدام ١٥٠ منهم فاعترضه المفتى وقال « من واجب المفتى أن يهتم بحسن مستقبل السلطان الأخروى فأنا أسألك العفو عن المائة والخمسين رجلاً الذين أمرت بإعدامهم لأنهم مظلومون والظلم مرتعة وخيمة »(٣) . وقد أشار شكيب أرسلان فى تعليقه على كتاب حاضر العالم الإسلامى فى أكثر من موضع لموقف شيخ الإسلام . زنبيلى على أفندى ، الذى منع السلطان سليم من محاولة إكراهه أهل الذمة على اعتناق الإسلام لزيادة عددهم أو طردهم من أراضى الدولة العثمانية، وإذا كان الإفتاء أحد المؤسسات الرقابية التى تضبط سلوك الحاكم وتقيده فإن الضمير الفردى للحاكم كمسلم كان يمثل قيدًا آخر هامًا ، وبمتابعة المؤلف لسلوك السلاطين العثمانيين الأوائل نجد نماذج تعيد إلى الأذهان « الجيل القرآنى

(١) عن التمييز بين السلطة المؤسِّسة والسلطة المؤسَّسة فى النظام الإسلامى راجع : حامد ربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك ، ج١ ، (القاهرة : دار الشعب ١٩٨٠ - ١٤٠٠هـ) ، ص١٤٢ .

(٢) حسين لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، (مصر : مطبعة الواعظ ج٢ ، ص٣ ، ١٣٣٥هـ - ١٩١٧) مترجم عن الإنجليزية ، وكثيرًا ما نقل عنه أحمد عبد الرحيم مصطفى فى كتابه « أصول التاريخ العثمانى » .

(٣) نفس المرجع ، ص٦٢ وساق أحداثًا أخرى تدل على فعالية المفتى على الرقابة على سلوك السلطان ، وراجع عن موقع المفتى فى النظام السياسى : إسماعيل أوزونج بن إبراهيم ، منهج أبى السعود فى التفسير ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، م. س. ذ ، ص٧٧ ، ٧٨، ٩٢ ، ٩٤ .

الأول » الذى تربى على يد رسـول الله ﷺ ، مما يؤكـد عـمق التـزام السـلاطين بالإسلام فهُم يحملون مسئولية الاستجابة للخطاب الإلهى إليهم باعتبارهم مُكلَّفين ومسئولين أمام الله « كولاة للأمور » وبالتعبير القرآنى « يخشون الله » و « يخافون عذابه » أحد النماذج التى تؤكد ذلك الوصية المشهورة على لسان « عثمان » لابنه «أورخـان » وهو على فراش الموت وقـد وردت بصيغ عـديدة لكننا نؤثر مـا أورده « أحمد جودت » فى تاريخه قال[1] « لما حضرت الوفاة المرحوم الغازى عثمان أوصى ولده أورخان بوصايا ثلاث فقال : تمسك فى كل أمورك بالشريعة الغرَّاء وشاور فى المهـمـات أهل الرأى والدهاء ، وأعط كل ذى حق حـقـه من التكريم والإنعـام من الخواص والعوام ولاسيما العلماء الأعلام الذين هم دعائم دين الإسلام لتكون مظهراً لما قيل « خير الناس أنفعهم للناس » حيث أنك خليفتى من بعدى ، فتنبه لما هو أعظم ركن من أركان هذا الدين التام وهو التعظيم لأوامر الله والشفقة على خلق الله ، واطلب النتائج الخيرية من إعلاء كلمة الله والغزو لوجه الله » وهذه الوصية بقدر ما تظهر التمسك بالشريعة من قبل السلاطين فهى تتضمن جوانب من فلسفة التأسيس للمؤسسات العثمانية والنابعة بشكلٍ أساسى من الشريعة الإسلامية . وقد تبنى العثمانيون الفقه الحنفى[2] كاجتهاد فى فهم أصلى الشريعة وهما القرآن والسنة وانعكس ذلك فى سلوكهم المؤسسى ، فالأراضى التى فتحت عنوة مثل القسطنطينية اختلف الفقه الإسلامى بشأنها فقال البعض سبيلها سبيل الغنيمة فتُخَمَّس وتُقسَّم

---

(١) أحمد جودت ، تاريخ جودت ، مجلد رقم (١) ، ترجمة عبد القادر الدنا ، ص٣٨ – ٣٩ .

وقد طالع المؤلف هذه الوصية بألفاظ مختلفة فى أكثر من مرجع على سبيل المثال ، على همت بركى الآفسكى ، الفاتح وحياته العدلية ، م. س. ذ ، ص١٤٣ ، ومحمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة (دمشق : دار القلم – ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩) ط١ ، ص١٦ ، ١٧ ، وأيضًا حسن لبيب، تاريخ الأتراك العثمانيين ، ج١ (القاهرة : مطبعة الواعظ – ١٣٣٥هـ – ١٩١٧) مترجم عن الإنجليزية ، ص٩ .

(٢) لمزيد من التفصيل عن الفقه الحنفى ، راجع هذه الدراسة ، وأيضًا محمد بلتاجى ، مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى ، رسالة دكتوراة منشورة ، (المملكة العربية السعودية ، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر ، ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧) ، المجلد الأول ، الجزء المتعلق بالفقه الحنفى .

فيكون أربعة أخماسها خططا بين الذين افتتحوها خاصة ، ويكون الخمس الباقى لمن سمى الله تبارك وتعالى ، وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الأمام ، إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر فذلك له ، وإن رأى أن يجعلها شيئًا فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا كما فعل بالسواد . وقد تبنّى الفقه الحنفى ما فعله عمر رضى الله عنه فى السواد ، فلا يرى قسمة الأرض بين المسلمين ولكن يرى وقفها عليهم(١) ، وقد فعل ذلك محمد الفاتح بالقسطنطينية وغيرها من الأراضى التى فتحت عنوة فجعل أهلها أحرارًا ، وافتدى كثيرًا من الأسرى الذين وقعوا فى الأسر أثناء القتال من ماله الخاص فمن عليهم بحريتهم لوجه الله(٢) . كما أنه أوقف أعمال القتال ، وجعل لهم نصف كنائس المدينة وجعل النصف الآخر جوامع للمسلمين . وضمن لأهل المدينة حريتهم الدينية وحفظ أملاكهم ، وسمح للفارّين بالعودة إلى المدينة . وأسس نظام الملة وجعله جزءًا من النظام السياسى للدولة فقد دعا أئمة الدين الأرثوذكسى لينتخبوا بطريقًا لهم فاختاروا « چورچ سكولاريوس » فاعتمد السلطان الفاتح هذا

---

(١) راجع ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال م. س. ذ ، ص٧ ، والرحمن ، المبسوط ، م. س. ذ ، ص١٥ .

(٢) راجع فى ذلك ، سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، م. س. ذ ، ط٢ ، ص١٤٤ ، وعن معاملة الدولة العثمانية للأسرى بشكل عام راجع حسن لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، م. س. ذ ، ص٣٥ وهى لا تخرج عن الفقه الحنفى فى كيفية عاملة الأسرى إنهم إذا أقاموا على كفرهم كان للإمام أن يفعل معهم الأصلح من القتال أو الاسترقاق أو الفداء بالمثل أو الأسرى ، والمن يعبر عما أورده « شلد برجر » فى حسن لبيب هو أنهم يفدون الأشراف ولا يسبونهم ، ويسترقون غالبهم ويقتلون بعضهم ، وراجع فى كيفية معاملة الأسرى ، الأحكام السلطانية أو يعلى الفراء (القاهرة) ، الحلبى ، ط٢ ، ١٩٦٦ - ١٣٨٦هـ) ، ص١٤١ ولا أدرى لماذا أورد عبد العزيز الشناوى فى كتابه ، أوروبا فى مطلع العصور الحديثة ما أسماه وسائل السلطان فى إعدام الأسرى وأورد الذبح ، والنشر ، والخازوق قبل أن يتحدث عن فتح القسطنطينية وكأنه يريد أن يشوهه ، لاشك أن هذه الأساليب هى من بنات خيال المستشرقين ولا أساس لها من الصحة . وحتى الشناوى لم يحل على أى مصدر يثبت ذلك ، راجع ج١ ، ص٦٣٧ .

الانتخاب وجعله رئيسًا لطائفة الأروام الأرثوذكس مطلقًا عليه « مللت - باش » ، وجعله فى طبقة الوزراء الذين يتحلون بثلاثة « أطواغ » ، ومنحه حق الحكم بين أتباع كنيسته فى القضايا الشخصية (الزيجات - الوصايا - التركات) ، والقضايا الجنائية ، وبذلك أنقذ الفاتح إيمان الأمة التى فتح ديارها وأحيا الأرثوذكسية بعد أن أخذت تخفت ، ولأول مرة تتحقق للكنيسة الأرثوذكسية وحدتها تحت ظل حاكم مسلم لا ينتمى لنفس عقيدتها(١) . هنا نجد محمد الفاتح وفى إطار الفقه الحنفى يبدأ فى المضى تدريجيًا على نفس خطى عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » ولكن بشكل أكثر استخدامًا لآلية الاجتهاد الشرعى معملاً بشكل خاص أدوات العرف ، والمصلحة، وشرع من قبلنا ، والاستصحاب ، إن محمد الفاتح قد أعطى لأهل البلدان التى فتحت عنوة حقوقًا أوسع مما منحها عمر بن الخطاب لهم ، لتقديره أن المصلحة فى تبديد أحقادهم واستمالتهم للحكم الإسلامى الجديد تفرض التوسع فى منحهم الثقة به لأقصى حد ممكن ، لذا لم يكن غريبًا أن يرحب الأرثوذكس بالهلال

---

(١) عن كيفية تعامل الفاتح مع أهل القسطنطينية وتأسيسه لنظام الملة راجع مثلاً :

standford j. show. History of the ottoman Empire and modernturky , Valume l, cit, p. 61. 62. 59 .

وأيضًا : عبد العزيز الشناوى أوروبا فى مطلع العصور الحديثة ، م. س. ذ ، ص٦٥٢-٦٥٣.

وكذلك محمد فريد ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٦٥ وقد تابع بعض المستشرقين فذكر أن الجنود كانوا منشغلين بالسلب والنهب رغم أن السلطان الفاتح قد أعطى تعليماته لكبار قادة جيشه بأن يجعل كل جندى تعاليم الشريعة الإسلامية نصب عينه فلا يصدر عن أحد منهم ما يجافى هذه التعاليم ، كما أن الفاتحين قد دخلوا إليها عنوة وظل أهلها يلقون الأحجار الضخمة وقطع الحديد المحمية والأخشاب المشتعلة ولم يجد المسلمون بُدًا من قتالهم فإذا استحوذ المسلمون فى هذه الحالة على الغنائم فإنه لا يكون نهبًا ولا سلبًا بل هو ممارسة سليمة تفرضها طبيعة الموقف ، ولابد وأن كل جندى كان يُسلّم ما يحوزه إلى مؤسسة خاصة تقوم بتوزيع هذه الغنائم فى نهاية الحرب وفقًا للشريعة . راجع سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، ص٢٥ ، ص٢٦ . وأيضًا عبد السلام عبد العزيز فهمى . السلطان محمد الفاتح ، فاتح القسطنطينية وقاهر الروم (بيروت : ص٣ - ١٩٨١ - ١٤٠١) ص١٣٤ .

ويفضلونه على المتر (تاج الأسقف الكاثوليكى)(١) .إن عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) اجتهد لأهل البلدان المفتوحة فلم يقسم أرضهم ولم يجعلهم غنيمة للفاتحين المسلمين لكن الفاتح اجتهد لهم أيضًا بأن جعلهم جزءًا من النظام السياسى والاجتماعى ضمن نظام الملة الذى أعطى له طابعًا مؤسسيًا ومنظمًا . إن مراجعة المؤلف للفقه الحنفى فى أمهات كتبه تجعله يؤكد أن ما اختطه الفاتح فى التعامل مع أهالى البلدان التى فتحها العثمانيون يعد متجاوزًا له بمراحل بما يؤكد أن « الفقه الإسلامى الحركى » فى تعامله مع الواقع يتجاوز ما هو مقرر فى بطون الكتب أو فى فتاوى العلماء سلفًا قبل طروء أوضاع جديدة لها ظروف مختلفة عما كان قائمًا من قبل وتتطلب توسعًا فى مراعاة الواقع واعتبار فقهه بأعمال الاجتهاد لمواجهة الظروف والأوضاع المستحدثة . لقد اعتاد دارسو الشريعة والأصول أن يصفوا آليات العرف ، وشرع من قبلنا ، والاستحسان ، والمصلحة ، والعادة بأنها أدوات تكميلية فى التشريع . لكن الخبرة العثمانية للشريعة الإسلامية فى إطار الفقه الحنفى جعلت من هذه الأدوات آليات أصيلة فى التشريع السياسى والإدارى والاجتماعى والقانونى لبلدان بالغة الاتساع والتعقيد فى بنيتها ونظمها. فمن الناحية النظرية لم يكن ممكنًا إهمال خصوصيات أوضاع هذه البلدان التى تمتد على مساحة قارات ثلاث . ورغم أن الفاتح حاول أن يطوّر صيغًا موحدة ، وعامة على المستوى المؤسسى والنظامى لكنه لم يكن بوسعه أن يتجاهل الخبرات الخاصة لهذه البلدان . وكما جعلتنا الخبرة المؤسسية العثمانية نراجع مقولات دارسى الفقه ، فإنها تجعلنا أيضًا نراجع مقولات دارسى الأنظمة السياسية حول إغلاق باب الاجتهاد المؤسسى والسياسى فإن هذا الباب قد أعاد إليه العثمانيون اعتباره ، إذ ليس متصوًرا أن تحكم هذه الإمبراطورية الواسعة بدون اجتهاد مؤسسى وعلى نطاق هائل لا زال الباحثون فى بدايات اكتشافه . لذا فإن الإمبراطورية العثمانية كآخر إمبراطورية إسلامية لديها خبرات مؤسسية

---

(١) جيل فينشتاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤) فى تاريخ الدولة العثمانية - جـ١ ، إشراف روبير مانتران ، ترجمة بشير السباعى ، ص٤٥٥ .

واجتهادات نظامية عميقة بحاجة إلى اكتشاف[(١)] ، بحيث أن أى محاولة عصرية لتأسيس خبرة إسلامية مؤسسية ونظامية تحتاج لأن تتواصل بشكل أعمق مع خبرة الدولة العثمانية بأكثر من تواصلها مع الخبرات المؤسسية والنظامية المطبقة فى البلدان الغربية أو السائدة فى الفكر السياسى والإدارى المعاصر وه بحاجة للتواصل مع الخبرة والفقه المؤسسى والسياسى العثمانى بأكثر من تواصلها مع كتب الفقه السياسى المجرد[(٢)] . فإن الفقه السياسى لا يمكن التوصل معه إلا فى إطار الخبرة التى أنتجته ، يقول « برنارد لويس »[(٣)] عن رقى الحكم العثمانى « صحيح إن النظريات الإسلامية عن الحكم فى عهدهم تظهر تحولات من المثل الإسلامى الأعلى

(١) وفى هذا يقول الباحث التركى « حكمت قفلجملى » (والتاريخ العثمانى هو آخر حلقات سلسلة تاريخ الامبراطوريات القديمة والحلقة الأخيرة فى سلسلة الحضارات القديمة الممتدة حتى العصر الحديث - حتى المرحلة المعروفة باسم الحضارة الغربية هى الحلقة العثمانية . وهى الأكثر جدة وآثارها أكثر وضوحًا من غيرها بوصفها مستودعًا مملوءًا بالوثائق التركية بما فيها سائر قوانينها وأعرافها وتقاليدها ومواردها ومعانيها ، فما أكثر الظواهر التى اختفت فى تاريخ البلاد الأخرى أو ضاعت تمامًا وهى تعيش فى التاريخ العثمانى مفعمة بالحياة بل هى من أمور الممارسات اليومية ، وبالتالى فمن المستحيل فهم التاريخ القديم بجميع وثائقه وتفاصيله دون الاستعانة بالأنوار الكاشفة التى تضعها لنا الوثائق العثمانية . وراجع حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى رؤية مادية - تعريب فاضل لقمان (دمشق ط١ - ١٩٨٧) ص٢٥، ويمكن أن نعزو ما يمكن أن نصفه « بالإحياء المعاصر للدراسات العثمانية » إلى أن العالم لايمكن أن يفهم نفسه متجاوزًا المرحلة العثمانية لعمق تأثيرها فى الماضى والحاضر والمستقبل ومن نماذج الدراسات الأوروبية الحديثة للتاريخ العثمانى مجموعة كتب لباحثين فرنسيين وإنجليز عرضتها الحياة اللبنانية وهى : سقوط وانهيار الإمبراطورية العثمانية « لألن بالمر » ، والعثمانيون لـ « أندرو ويت كروفوت » وفى فرنسا صدر كتاب « سليمان الإمبراطورية العظيمة» لتيريز بيطار .

(٢) يقصد المؤلف بكتب الفقه السياسى المجرد أى التى تورد أحكامًا فقهية سياسية منزوعة من سياقها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى مثل الماوردى ، وأبو يعلى الأحكام السلطانية ، والجوينى ، غياث الأمم وغيره .

(٣) برنارد لويس ، استنبول ومشكلات الخلافة الإسلامية ، ترجمة سيد رضوان على م. س. ذ ، ص٦٦ .

إلى المثل العملى الأعلى ولكن إذا قورن ممارسة شئون الحكم لدى السلاطين العثمانيين الأوائل بمثلها لدى من سبقهم فإنه يبرهن على أن هناك تحولاً ملحوظًا من « المثل العملى الأعلى إلى المثل الإسلامى الأعلى » ، ولقد مثلت الشريعة الإسلامية والفقه الحنفى أساسًا ومصدرًا للسلوك المؤسسى العثمانى فى معظم القضايا ففى التعامل مع الأسرى ، وفى توزيع الإقطاعات مقابل تقديم الخدمات العسكرية ثم توريثها للأولاد بعد ذلك . وفى جعل قضاء خاص للعسكر وفى الخراج والعشر والجزية ورسوم الجمارك والمعادن والملاحات وفى ضريبة التركات وفى قوانين الحرب وقواعد الصلح والمعاهدات وفى معاملة الأجانب (المستأمنين) ، وفى قانون الوقف ، والأراضى ، وفى قانون الجزاء سواء فى الحدود أو التعازير ، فالشريعة الإسلامية والفقه الحنفى فى التحليل الأخير كانا المصدر الرئيسى الذى قامت على أساسه الدولة والمؤسسات العثمانية وهُما المصدر الأول الذى صاغ سلوك وحركة وأهداف وتوجهات المؤسسات العثمانية(١) . أما المصدر الثالث الذى شكل المؤسسات العثمانية وأعطاها تميزًا ديناميًا وحركيًا فإنه ينبع من الشريعة الإسلامية

(١) راجع تأثير الفقه الحنفى على هذه الجوانب فى همت بركى الأفسكى ، العامل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العدلية ، م. س. ذ ، ص١١٤ - ١٣٣ ، وعن تأثير الفقه الحنفى فى التمييز بين نطاق المسئولية العامة للدولة (بمعنى ضرورة تدخلها لمواجهة أحداث أو جرائم معينة بدون شكاوى والمسئولية الخاصة فى عدم تدخلها إلا بشكوى أو ما يمكن أن نطلق عليه التمييز بين سلطة الدولة السياسية ، وسلطة المجتمع الأهلية حيث الأولى ملزمة ويتولاها رسميون من الدولة والثانية عُرفيّة ويتولاها قضاة عرفيون ذوى قبول أمام الأهالى . راجع ما أشار إليه « أندريه ريمون » عن أعمال «بابرجوهانسن » ، وصالح حشحول من تحليل لأعمال رجال الشرع الأحناف للدين وقوانين الجريمة التى تقع فى المناطق العامة وبين الأحياء السكنية خاصة ، أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى، ترجمة لطيف فرج ، (القاهرة ، دار الفكر للدراسات والتوزيع والنشر ، ط١-١٩٩١م) ، ص١٢ .

أيضًا وهو حق ولى الأمر فى أن يسن تشريعات وقوانين فى القضايا التى لا نص فيها أو القضايا التى تحكمها قواعد ونصوص كلية دون التعرض لتفصيلات جزئية بخصوصها لأنها متغيرة بطبيعتها ولا يمكن للنصوص أن تحيط بها أو أن تستوعبها لذا فإن اجتهاد ولى الأمر فى التعامل معها وفقًا للواقع الذى يواجهه هو اجتهاد فى إطار الشريعة وليس بديلاً عنها أو موازيًا لها ، فهو لا يستطيع أن يجتهد مع وجود نص وهو لا يستطيع أن يجتهد فى قضايا قطعية، وهو لا يستطيع أن يُحرِّم الحلال أو يحل الحرام وهو لا يستطيع أن يجتهد بدون الرجوع إلى العلماء إن لم يكن أهلاً للاجتهاد ولأن اجتهاد ولى الأمر يلزم الأمة فهو لا يستطيع أن يجتهد فيما هو مجمع عليه فليس حق ولى الأمر فى إصدار تشريعات أو قوانين هو حق مطلق عن التقيد بالضوابط الشرعية للاجتهاد والتى استقر عليها الفقه الإسلامى(١) . ولم يستطع معظم المستشرقين الذين تناولوا قضية المؤسسات العثمانية أن يفهموا ذلك فوصفوا ما يشرعه ولى الأمر بأنه « قوانين علمانية » مطلقة عن ضبط الشريعة ، وإن إرادة الحاكم هى مصدرها ، لذا فقد وسموا النسق التشريعى والمؤسسى العثمانى بأنه يعبِّر عن ازدواجية تستلهم مصدرين أحدهما شرعى والذى تمثله مؤسسة الإفتاء ومؤسسة القضاء والآخر علمانى وهو القوانين التى يصدرها السلاطين والتى تسمى « بالقوانين نامه » أو « النظام نامه »(٢) ولم تنظم هذه القوانين فقط الأوضاع الداخلية بل نظمت أيضًا علاقات الدولة الخارجية فيما كان يسمى « بالعهد نامه » .

إن هدف مقولة الباحثين المستشرقين لعلمانية القوانين العثمانية التى يصدرها ولاة الأمر إثبات عجز الشريعة الإسلامية وعدم قدرتها على مواجهة الظروف المتجددة والمتغيرة وتأكيد علمانية الدولة العثمانية باعتبار أن جزءًا هائلاً من تشريعاتها يرجع مصدره إلى إرادة الحاكم مطلقة عن الشريعة وإسقاط معانى الأوتوقراطية

---

(١) عن حق ولى الأمر فى التشريعات وضوابطه ، راجع ، هذه الدراسة ، المبحث الأول .

(٢) Stantford j. Show, Volume I, Op,cit, p. 62

والاستبداد والديكتاتورية على الممارسة السياسية[١] . إن بروكلمان يقول « تعين على الدولة أن تعترف علاوة على الشرع الإلهى بقانون جديد يقوم على دعائم زمنية خالصة لأن الشرع الإلهى حتى ذلك الوقت كان أصلب من أن يجرؤ أحد على تكييفه وفقًا للأحوال الجديدة وهكذا نشأ القانون عند العثمانيين بالإضافة إلى الشرع الشريف »[٢] . بينما يقول « ستانفوردشو » القانون الإسلامى الدينى لم يعط كل التفصيلات لذا تعين وجود حق السلطان فى إيجاد تشريعات علمانية (قانون) لتغطية هذه التفصيلات ، وكان محمد الفاتح هو أول سلطان عثمانى يطوّر هذا الحق ليشرّع أوامر وقوانين شاملة تغطى كل الجوانب الحكومية والمجتمعية بشكل لم يسبق لأى حاكم مسلم أن يحاوله أو يحققه »[٣] . ويقول برنارد لويس : « ولا تملك الدولة حسب نظرية فقهاء المسلمين الدقيقة سلطة التشريع بل الله فقط يضع

(١) نزعت معظم كتابات المستشرقين إلى وصف الحكام العثمانيين بالاستبداد ، لكن الكتابات الأكثر حداثة تنفى هذه المقولة وتؤكد أن الحاكم العثمانى لم يكن حاكمًا مطلقًا وأنه من الخطأ إطلاق المصطلحات الغربية على نظام الحاكم العثمانى راجع مثلاً : جيل فينشتاين ، الإمبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر فى تاريخ الدولة العثمانية - إشراف روبير مانتران ، جـ١ م. س. ذ ، ص٢٥٢ ، وروبير مانتران فى نفس مقدمة الكتاب ، ص١١ ، وأيضًا ، نيكورا بيلدبيسنو ، تنظيم الإمبراطورية العثمانية « القرن الرابع عشر والخامس عشر » ص٢٠٢ وأيضًا هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٨ حيث يقول « من الضرورى تطهير البحث من عناصر الخلط التى أورثها خطأ استعمال مصطلحات أوروبية مثل الاستبداد والأوتوقراطية ، وأن تخضع كل أجهزة الحكومة وتقاليدها لبحث . جديد ومن الدراسات العربية التى تتبنى مقولة « تمتع السلاطين بسلطة مطلقة ، عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها » جـ١ ، ص١١٠ وينقل نفس عبارات ساطع الحضرى فى كتابه ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٧، ص٢٦ - ٢٧ مما يرجح أنهما أخذا عن مصدر استشراقى واحد .

(٢) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكى (بيروت: دار العلم للملايين ــ - ١٩٨٨ - ط١١) ص٤١١ .

(٣) Stan ford Show. History of the Ottoman Empire and modern Turkey, Volume I. p. 62 .

القانون ويعلنه بواسطة الوحى وهكذا فقانون الإسلام المقدس أى الشريعة بنيت على القرآن والسنَّة النبوية التى دونها وفسرها العلماء الأوائل ، وليست وظيفة الحاكم الأعلى وضع أوْ حتى تعديل القانون الذى هو سابق على وظيفته هو ومقرَّر لها وإنماو وظيفته التمسك به وتنفيذه ... ولكن الضرورات العملية لتفسير وتطبيق هذا القانون أعطت إرادة الحاكم الأعلى ومهارة رجال الشريعة مجالاً أوسع مما يسمح به ظواهر النصوص الشرعية »(١) . وقد تأثر باحثون مسلمون بهذه النظرة(٢) بينما استطاع مستشرقون أن يتفهموا الطبيعة الدينامية لنسق التشريع الإسلامى ولم يروا فيما يصدره الحاكم من قوانين أمرًا بديلاً للشريعة أو موازيًا لها من هؤلاء بصفة خاصة « هاملتون جب وهارولد بوون » فقد ورد فى كتابهما « المجتمع الإسلامى والغرب » : « أقام السلاطين العثمانيون نظامًا حكوميًا يفوق فى قوته ما أقامه أسلافهم ، فقد قسموا المجتمع إلى مجموعات محددة بوضوح وتحددت علاقات الأفراد بالحكومة على أساس انتمائهم لهذه الطوائف لهذا صدر السلاطين لوائح كلاً منها يسمى قانونًا بقصد تحديد التبعات التى تضمنها هذه العلاقة بالنسبة للأشخاص الذين هم فى الحكومة بالفعل بالإضافة إلى تحديد أوضاعهم وواجباتهم ومرتباتهم وأزيائهم ولم يذهب أحد إلى أن قوانين السلاطين تؤلف قانونًا علمانيًا يناظر الشريعة ففى مقدمة « قانون نامه » للسلطان سليمان القانونى ، القانون يتفق تمامًا مع الشريعة الإسلامية لذا لم يكن قفل باب الاجتهاد ممكنًا ، وهو غير ممكن لحكومة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية لأن القرارات اليومية التى يتوجب عليها أخذها لابد وأن تستند إلى الشريعة .. ولذا رأى هاملتون جب أن شروح مجموعات العلماء وتطبيقاتها كان حقًا إضافة للشريعة »(٣) . « فالقوانين نامه » أو

(١) برنارد لويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية تعريب سيد رضوان على ، م. س. ذ ، ص١٧٨ .

(٢) راجع على سبيل المثال : زين نور الدين زين . نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية فى العلاقات العربية التركية (بيروت : دار النهار ١٩٧٩ ، ط٣) ، ص٤١ . ورغم أنه أطلق على «القوانين نامه» قوانين علمانية إلا أنه رأى أنها مستمدة من الشريعة ولا تتعارض معها .

(٣) هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب - ج١ ، م. س. ذ ، ص٣٧ ففى مقدمة قانون نامه سليمان القانونى جاءت الكلمات الآتية ، القانون السلطانى الذى يتفق تمامًا مع الشريعة الإسلامية .

« النظم نامه » أو « العهود نامه » فى التحليل الأخير كانت اجتهادًا فى إطار الشريعة ولم تكن بديلاً عنها ويمكن أن نسوق مجموعة من هذه الأوامر والقوانين السلطانية لتأكيد هذه الحقيقة ، يحكى « عاشق باشا زاده » أقدم مؤرخ عثمانى فى تاريخه أن « عثمان » لم يوافق على استيفاء رسم قليل جدًا من الذين يختلفون إلى الأسواق لبيع بضائعهم باعتبار أن ذلك مخالف للشريعة فهو شئ لم يأمر به الله تعالى ولكن السلاطين هم الذين أحدثوه فأفهمه من حوله أن الأسواق تابعة للسلاطين والأمراء فعلى أهلها أن يدفعوا لهم شيئًا من المال وأن هذه عادة متبعة فى البلاد فقال حيث إنكم تقررون هكذا فإنى أرسم بأنه « أى شخص يأتى إلى السوق ببضائع وباعها فليدفع » «أقجتين» عن كل حمل ولا يدفع شيئًا إذا لم يبع ومن أخل بهذا القانون أخل الله بأمره فى الدين والدنيا »(١) . كما أورد أيضًا نص القانون الذى أورده « الغازى عثمان » بشأن تملك الإقطاع « وأى شخص أقطع له أرضًا لا تسترد منه إقطاعته بدون سبب وإذا مات آلت إلى ولده ولو كان صغيرًا على أن يشترك أتباعه فى الحرب إلى أن يكبر الصغير ويصلح للاشتراك فى الحرب بنفسه ، لارضى الله عمن أخل بهذا القانون »(٢) . وفى عهد أورخان أعد أخوه « علاء الدين » بمشاروة العلماء مسودات القوانين التى أقرها وكانت هذه القوانين تهدف إلى تأسيس قواعد لبناء وإدارة مؤسسات جديدة أو تمييز وفصل للمؤسسات متابعة للتطور الذى حدث فى المجتمع العثمانى وكانت أهم هذه القوانين بخصوص(٣) اتخاذ زى عسكرى جديد لطوائف الجند تمييزًا لهم عن الأهالى وذلك لحفظ النظام والشرف العسكرى . وسك عملة عثمانية ، وتقسيم الجند إلى صفوف وأقسام وتقرير رواتب لهم . ثم تتابعت « القوانين » فى عهود السلاطين العثمانيين حتى بلغت منتهاها واستوت على سوقها مع الغازى محمد الثانى ، الذى أصدر ثلاثة مراسيم قانونية أعلن الأول بين عامى ١٤٥٣م ، ١٤٥٦م متضمنًا حقوق وواجبات الرعايا وأعلن الثانى بين عامى ١٤٧٧م - ١٤٧٨م متضمنًا تنظيم الدولة والطبقة الحاكمة

(١) على همت بركى الأفسكى ، الفاتح وحياته العدلية ، م.س. ذ ، ص١٤٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٤٧ نقلاً عن تاريخ عاشق باشا زاده .

(٣) نفس المرجع ، ص١٤٩ إلى ص١٥٢ .

وجاء الثالث فى وقت متأخر من حكمه معالجًا تنظيم الوضع الاقتصادى والضرائب وحيازة الأراضى ، وقد تضمنت قوانين الفاتح الممارسات ، والتقاليد والمراسم السابقة التى نظمت الدولة قبله وظلت تملك فعاليتها المؤسسية حتى عهد السلطان سليمان القانونى[١] والتى تركزت قوانينه على العدالة والمالية ، وقد وضعت قوانينه عقوبات على جرائم السرقة، والقتل ، والزنا ، ومعاقرة الخمور ، والبغى ، كما نظمت ملكية التيمارات ، وحدود الواجبات الإدارية والعسكرية لمالكى التيمارات ، كما حدد أجور وواجبات « السباهية » ومخصصات العساكر المشاة ، والضرائب على الحدائق الخاصة والأراضى المزروعة والحيوانات وكما يقول « ستانفورد شو » فإن الوضع المالى للدولة بدءًا من الخزينة العامة للدولة وحتى أصغر جامعى الضرائب قد نُظم وعولج مؤسسيًا[٢] وقد أتيح للمؤلف مطالعة القانون المنسوب إلى محمد الفاتح المسمى «قانونامه محمد الثانى» الموجود فى مكتبة فيينا[٣] كما طالع القانون الذى وضع لتنظيم وإدارة الشئون العثمانية فى مصر فى عهد سليمان القانونى سنة ١٥٢٤م والمعروف باسم « قانون نامه مصر »[٤] وأيضًا « نظامنامه » مصر الذى وضعه أحمد باشا الجزار لإعادة مصر إلى سلطة الدولة العثمانية عام ١٧٨٥[٥] ويمكن الإشارة إلى ملاحظتين أساسيتين حول « قانونامة محمد الفاتح » هما :

(١) Stan ford Show. History of the Ottoman Empire and modern Turkey, Volume I. p. 6 .

(٢) Ibid, p.101 .

من أكثر المراجع التى فصلت الحديث عن قوانين نامه سليمان :

ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى ، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٣) ، ص٣٢ ، ص٣٩ .

(٣) نشره على همت بركى الأفسكى فى نهاية كتاب الفاتح وحياته العدلية ، ص١٧٦ وهو يرى أنه لا يجب أن نمنحها ثقتنا ونبنى عليها أحكامنا ويشكك فى نسبتها إلى الفاتح راجع تعليقه عليها ، ص٢٠٠ حتى ص٢٠٧ والمؤلف يأخذها كمادة لا يبنى عليها أحكامًا ولا يمنحها الثقة الكاملة لكنه لا يهملها بالكلية .

(٤) أحمد فؤاد متولى ، قانونامه مصر الذى أصدره السلطان القانونى لحكم مصر . د. ت .

(٥) عبد الوهاب بكر، الدولة العثمانية ومصر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر (القاهرة : دار المعارف ، ط١ ، ١٩٨٢) ، ص١٥٩ حتى ص٢٠٩ .

١ - يتبنى المؤلف وجهة نظر القاضى التركى « على همت بركى الآفسكى » بخصوص وجود شكوك حول قانون الفاتح تجعل القطع بنسبته إليه أمرًا يجافى التحقيق العلمى لكن مادته يمكن أن تمدنا بتصور عن طبيعة القضايا التى تعالجها « القوانين نامه » ، ففى هذا القانون المنسوب إلى الفاتح يوجد موضوعان رئيسيان ينظمهما ، الأول مرتبط بترتيب أوضاع المؤسسات العثمانية وعلاقتها ببعضها ، وعلاقتها بالسلطان والثانى مرتبط بترتيب أوضاع شرعية تتعلق بالتعزيزات وتقدير قيم الديات . وبينما نجد الجزء الأول المتعلق بالجانب الإجرائى والتنظيمى للمؤسسات لا تحكمه فى الشريعة نصوص تفصيلية وإنما توجد بصدده قواعد كلية فهو مجال مفتوح لما يراه أهل الحل والعقد فى الدولة وعلى رأسهم السلطان يضعون ما يرونه مناسبًا وملائمًا لتحقيق كفاءة المؤسسات وزيادة فعاليتها بمطلق الحرية ، وبحيث أننا لو طالعنا نصًا من « قانون نامه » وتساءلنا حوله هَلْ هو شرعى أم غير شرعى ؟ أى موافق للشريعة أم لا ، لبدا سؤالنا محيّرًا ، لأنه لا يوجد نص بخصوصه ولا حتى اجتهاد فى الفقه الحنفى أو حتى خبرة إسلامية مؤسسية سابقة، وربما يكون القانون مستبطنًا آليات أو قيما تنتمى لحضارة أخرى لكن حيرتنا ستتبدد وتقطع بشرعيته - أى موافقته للشريعة - إذا كانت الأطر المرجعية والآليات التى أنتجت هذا النص تلتزم القواعد الشرعية وتتحرى مقاصد الشريعة العامة وأهدافها النهائية . أى أن شرعية ما يقرره ولاة الأمور فى تنظيم الجوانب الإدارية والمؤسسية لا يتقرر بفحص نص أو مجموعة نصوص أو مراسيم ، وإنما يتقرر وفقًا لما تتخذه الدولة من أطر مرجعية ونظم ينتج على ضوئها القانون ، ففى دولة إسلامية كالدولة العثمانية تجعل من الشريعة إطارها المرجعى الأساسى لا يمكن أن يصدر « قانون نامه » بدون مشاورة أهل الرأى والخبرة ، وبدون موافقة المفتى ، ولم يكن واردًا أن يوجد قانون أو مرسوم يتصادم كليًا مع الشريعة الإسلامية بتحليل الحرام أو تحريم الحلال كالنص على « جواز قتل الأخوة حفظًا لنظام السلطنة ». وهذا ما جعل القاضى « الآفسكى » يقطع بعدم نسبة النص إلى « محمد الفاتح » ، قد توجد ممارسات خاطئة من قبل السلاطين لكن أن ينص على شىء

مقطوع بمصادمته للشريعة كقانون واجب العمل به فى دولة مرجعيتها الإسلام فأمر بعيد الاحتمال(١) .

٢ - الجزء الثانى من قانون نامه « محمد الفاتح » يتعرض لبعض التعزيزات والدِيَّات وهى خلافًا للجزء السابق تتوافر بخصوصها الاجتهادات الفقهية والتفسيرات الشرعية وهنا لابد من مراجعة هذه الاجتهادات لكى تكون النصوص التى تعالجها فى « القانون نامه » متفقة معها ومتسقة مع روحها وقد قدَّر القانون «غرامات» أو بالتعبير الفقهى « ديَّات » لفقأ العين ولكسر الذراع ولشج الرأس واتسق فيها مع اجتهادات الفقهاء السابقين(٢) .

كما قَدَّر القانون تعزيزات لمن سب شخصًا آخر أو لمن نظر إلى محارمه ولم يعتمد الضرب آلة للتعزيز وإنما جعلها غرامات . فى هذا الجانب يعمل القانون فى

(١) وراجع الرد المفصل لنفى أن يكون الفاتح قد وضع هذا القانون فى زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك (دار الفرقان - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ - ط٢) ، ص١٥٧ ، ص١٨٦ ، وهو يذكر أن الفاتح وضع قانونًا أسماه حفظ النظام للرعية أكد بموجبه أن الموت سيكون مصير كل من يعلن العصيان المسلح ضد السلطان ويتعاون مع أعداء الإسلام ضد المسلمين وهذا القانون قد حُرِّف على أيدى المستشرقين ثم تداوله الباحثون المسلمون بدون تحقيق أو تمحيص كجزء من حملة عامة شارك فيها المستشرقون والعلمانيون حتى فى تركيا لتشويه التاريخ العثمانى ولا جرم أن ما نقله زياد أبو غنيمة عن المؤرخ التركى إسماعيل حامى دنشمند فى كتابه « موسوعة التاريخ العثمانى » هو الصواب والأقرب لروح الشريعة الإسلامية التى ترى القتل لمن يريد شق عصا المسلمين والأقرب لواقع الأمن القومى العثمانى الذى كانت ظاهرة تهديد وحدة الدولة بالخروج عليها أبرز المخاطر التى تحيط به .

(٢) فقد قرر الفاتح غرامات مالية (ديَّات) على بعض الجنايات مثل فقأ العين ، وكسر الذراع ، وشج الرأس وهذا جائز فإن ذلك مرده إلى تقييم الحاكم ففى موطأ مالك قوَّم عمر بن الخطاب الديَّة على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف درهم ، راجع مالك بن أنس ، الموطأ ، (القاهرة : دار الريَّان للتراث ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ - ط١) ، ص٢٠١ وما بعدها وقد قال بالاجتهاد فى تقدير العقل فيما لم يرد فيه عقل مسمى عن النبى ﷺ ولم يرد فيه عمله ومن البديهى أن يخضع تقدير العقل للواقع فهو ليس أمرًا قطعيًا ولكنه اجتهادى ، راجع الموطأ أيضًا ، ص٢٠٢ .

ضوء الفقه الحنفى . وإذا تصورنا أن السلطان هُو صاحب الحق الأساسى والأوسع فى الجزء المتعلق بالتنظيم السياسى والإدارى فإن المفتى هو صاحب الحق الأصلى والاختصاص الرئيسى فى الجزء المتعلق بالديَّات والتعزيزات .

وفى « القانون نامه » مصر الذى وضع فى عهد السلطان سليمان القانونى سنة ١٥٢٤ نلاحظ أيضًا ملاحظتين جوهريتين فيما يتعلق بفلسفة نظام الحكم العثمانى فى حكمة الولايات الخاضعة له :

(أ) يذكر د . أحمد فؤاد متولى فى مقدمته للقانون أن تمردا مصريًا قاده الچراكسة ضد الحكم العثمانى بعد موت واليها خير بك سنة ١٥٢٢ وذلك لأن الوالى الجديد مصطفى باشا فرض نظامًا صارمًا على الأهالى مخالفًا بذلك النظام الضريبى الذى كان مطبقًا منذ عهد « قايتباى » وظل مطبقًا حتى فى السنين الأولى لحكم الدولة العثمانية مصر ، لقد كان الأهالى دائمًا هم الذين يثورون منادين بتخفيض الضرائب وإلغاء القوانين العثمانية التى لا تتفق مع ظروف الديار المصرية وإعادة القوانين المملوكية ، وفوَّض السلطان سليمان القانونى « إبراهيم باشا » صدره الأعظم بصلاحيات واسعة لإصلاح أوضاع مصر ، طلب إبراهيم باشا القانون الصادر فى عهد « قايتباى » وبحث مواده وطريقة تنفيذه التى اتبعها من يبقه ثم أصدر « قانون نامه » مراعيًا فيه مصلحة الرعايا والخزينة وأجرى تعديلاً على القوانين العسكرية والقضائية[1] . أى أن النظام القانونى والإدارى العثمانى يتسم بالحركية والمرونة التى تجعله يتقبل قوانين البلدان الخاضعة له وينص على وجوب اعتبارها دفعًا للظلم عن الأهالى .

(ب) تعرض القانون لبعض المخالفات الشرعية فنص على منعها مما يؤكد اتساق هذه القوانين مع الشريعة وعملها فى إطارها ينص القانون على ذلك فيقول أبيحت بعض المحرمات من قبل ، بشرط أن تحصل عنها « مقاطعة » أى ضريبة للخزانة – ولما كانت همة السلطان العالية واهتمامه – وهو ملاذ الأنام وكهف البرية–

---

(١) أحمد فؤاد متولى ، قانونامه مصر الذى أصدره السلطان القانونى لحكم مصر ، م. س. ذ ، ص٢ ، ص٥ ، ص٧ .

هناك تعقيدات فى العلاقة السياسية بيّن السلطان والرعية فقد كان بوسع أى مواطن أن يخاطب السلطان بدون حُجَّاب « فخلال حياة الترحال الأولى التى سبقت التوطن فى إقليم الصفصاف (سودث) كان من عادة العثمانيين أن يجتمع « البيك » مع وجهاء القبيلة أمام خيمة « البيك » فى الهواء الطلق لبحث القضايا واتخاذ كافة القرارات[١] ، وكان البيكوات الغارقون فى الحركة والغزوات على الأغلب يعقدون اجتماعاتهم وهم على ظهور الجياد طبقًا للعادات التركية القديمة ويتخذون القرارات الشفهية فقط »[٢] .

وكان « التواضع » هو سمة الممارسة السياسية ففى محاولة للبحث عن السبب وراء عدم اتخاذ الحكام العثمانيين الأوائل للقب « الشاه » واحتفاظهم باللقب التركى « باديشاه » وجد أن رؤية هؤلاء الحكام لأنفسهم كتابعين « للشاهات » السلاجقة منعتهم من ذلك فلم يخطر ببال أحد منهم انتزاع « الشاهية » ، « الملكية » ممن كان لهم يدٌ عليهم وحتى بعد تحطم « الشاهية » وتصاعد السلطة العثمانية فإنهم استثقلوا على أنفسهم أن يستعيروا لقب « الشاه »[٣] . وإنه ليبدو شيئًا مثيرًا للدهشة أن يظل « الباديشاه » وفيًا لتقليد أرساه « الغازى عثمان » حين أرسل إليه السلطان علاء الدين السلجوقى شعار الإمارة وهو العلم والطبل السلام السلطانى وسمعه الغازى قائمًا تعظيمًا للسلطان فصار تقليدًا يتبعه خلفاؤه حتى الفاتح يقفون عند افتتاح جلسة الديوان بينما الموسيقى تعزف السلام السلجوقى[٤] ، فرغم انقضاء

(١) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى رؤية مادية ، تعريب فاضل نعمان ، (دمشق ، دار الجيل ١٩٨٧ - ط١) ، ص١٧١ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٧٠ وأيضًا فى هذه النقطة راجع :

Stanford Jshow, History of ottoman Empire and modern turkey, Volume 1, p. 22.

وقد انتقلت هذه العادة التركية القديمة إلى الدولة العثمانية فكان أعضاء الديوان يجتمعون وهم على ظهور الخيل فى حالة الضرورة فى زمن الحرب أو فى حالة الطوارئ الخطيرة ، ويرى بعض المؤرخين أن الديوان كمؤسسة تطور عن المجلس الحربى الذى كان يقود على ظهر الخيل راجع : عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٣٨٨، ص٣٨٩ ، جـ١ .

(٣) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية ، م. س. ذ ، ص١٦٠ .

(٤) نفس المرجع ، ص٢٢٦ .

مائة وخمسين سنة على رحيل السلجوقى الذى أعطاه « البيكوية » فإن العثمانى لم يسمح لنفسه بدوس الرابطة التى تربطه به كدليل على تواضعه وشدة الوفاء للوعد الذى قطعه على نفسه . إن من الأمور التى تؤكد طابع البساطة واستمرار تأثير الثقافة التركية البدوية ما كان يفعله الحاكم العثمانى من عدم اتخاذ القصور لمسكنه فقد كان يعيش هو وأفراد أسرته مثل غيره فى بيته ولم يكن معه سوى كاتب واحد وعدد من الجواش « الرقباء » والمراسلين والحراس وفى أيام الصيف فقد كانت الظلال الباردة للخيم العظيمة المرفوعة إزاء بيت البيك تتحول إلى أماكن للاجتماعات على الأكثر » . لقد ظل العثمانيون يعتبرون إشادة القصور أمرًا يتنافى مع الأخلاق والدين وخطيئة ترتكب فى حق الله والعباد على حد سواء ولم يكن ذلك يعنى أن العثمانى عدو للبناء بشرط أن يكون هذا البناء لفائدة العامة وليس لأجل إبراز هذا الشخص أو ذاك ، وتكفى الإشارة إلى أن أعظم أعمال البناء والعمارة العثمانية كانت تتجلى فى المبانى التى تجمع بين الدين والعقيدة(1). وقد ذهب « توينبى » إلى أن أعظم المآثر البدوية التى نقلها الأتراك عن بيئتهم البدوية هى قدرتهم على ترويض وتدريب « الأرقاء » ليكونوا مساعدين آدميين يعاونوهم على حفظ النظام بين قطيعهم البشرى كما كانوا يفعلون مع قطعانهم من الحيوانات التى كانوا يرعونها(2) وبالطبع فإن هذا محض شطحة خيال لأن العثمانيين بحق لم يكونوا يعاملون أهالى البلدان المفتوحة « كقطعان بشرية » ويكفى أن قيم التسامح مع الآخر لم تعرفها أوروبا إلا من خلال الاحتكاك مع العثمانيين بصفة خاصة والعالم الإسلامى بصفة عامة . فما لا يمكن إنكاره أنهم كانوا أول أمة فى التاريخ الحديث تأخذ بمبدأ « الحرية الدينية » باعتباره الدعامة الأساسية لقيام الدولة مما جعل المسلم والمسيحى يعيشان معًا فى وئام فى ظل حكمهم فى الوقت الذى انتشر فيه

(1) نفس المرجع ، ص١٧٣ .

(2) أرنولد توينبى ، مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، مراجعة محمد شفيق غربال (القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – ١٩٦٠) ، جـ١ ، ص٢٩١ ، وقد صارت هذه المقولة إحدى المقولات السائدة فى الدراسات العثمانية ومن الذين نقلوها حرفيًا مثلاً أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م.س.ذ ، ص١١١ ، وعبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، جـ١ ، ص٥١ ، ومحمد أنيس الدولة العثمانية والشرق العربى ، م.س.ذ ، ص٥١ .

الاضطهاد الديني ومحاكم التفتيش في الغرب المسيحي[1] . وإلى جانب تأثيرات الثقافة التركية القبلية كانت لتأثيرات الفارسية في صيغها الإسلامية وأيضًا التأثيرات العربية قوة كبيرة على السلاجقة فقد كانوا لا يعترفون بتركيتهم ولا يفخرون بها بل هم مسلمون قبل أي شيء وكانوا حضاريًا متأثرين بالحضارتين العربية والفارسية ولم تكن اللغة التركية في عهدهم تستعمل في الدواوين ولم يكن الكتاب والشعراء يستعملونها وإنما كانت العربية والفارسية تؤديان هاتين الوظيفتين ، وكان الذين يكتبون بالتركية يسألون القُرَّاء ألا يؤاخذوهم لضعف اللغة . وكان عاشق باشا في النصف الأول من القرن الرابع عشر يشكو انصراف الأدباء عن اللغة التركية واحتقارهم إياها لقوة التأثيرات الفارسية والعربية التي ورثها العثمانيون عن السلاجقة - أي أن تأثير المدينة الإسلامية في تطبيقاتها السلجوقية قد تركت تأثيرًا هائلاً على المؤسسات العثمانية التي استحدثوها أو التي ورثوها عن السلاجقة[2] . وبالإضافة إلى تأثيرات المدينة الإسلامية العربية والفارسية طبعت التأثيرات البيزنطية المؤسسات العثمانية خاصة بعد الفتح القسطنطينية « إسلامبول » ومن ذلك ظهور السلطان بقوة مركزية ذات خصائص وصفات مبالغ فيها أو ما يمكن أن نطلق عليه « خصائص فوق بشرية » وتعقد النظام السياسي والإداري بمراسم وتقاليد مثقلة ومرهقة مجافية لما يكن أن نطلق عليه « قواعد الاقتصاد الإداري والحكومي » ثم بداية انفصال السلطان عن الطبقة الحاكمة والرعية فيما يعرف بظاهرة « الحجاب »[3] . لقد تحول النظام من كونه أداة لدولة متحركة ذات طبيعة

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، في أصول التاريخ العثماني ، م. س. ذ ، ص٤٢ .

(٢) أحمد السعيد سليمان في تقديمه لكتاب كوبريللي ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٨ .

(٣) قانونامه المنسوب لمحمد الفاتح في علي همت بركي الأفسكي يؤكد نقل البروتوكولات والتقاليد كما يؤكد بروز ظاهرة الحجاب ، واتخاذ السلطان صفات تغلب عليها طابع القداسة وفي التأثيرات البيزنطية على النظام العثماني راجع : حكت قفلجملي ، التاريخ العثماني رؤية مادية. م. س. ذ ، ص٧٨ - ص٨٢ حيث يناقش ظهور الحجاب بين السلطان والرعية ص٨٦ اكتساب صفات فوق إنسانية ص٧٣ وتأثر القوانين العثمانية بالتقاليد البيزنطية ، وربما يكون هناك إجماع بين الباحثين على أن التأثيرات البيزنطية في الإدارة والسياسة بدأت في التعاظم مع فتح القسطنطينية .

ديناميـة (بادشـاه سيـاح إسـلام) أى ملك الإسـلام المتحـرك إلى أداة الدولة تتجه لأن تكون مقيمة أو جـامدة أو مستقرة[١] وبتقبل التأثيـرات البيـزنطية المعقَّدة فى الإدارة والسـيـاسـة بدأت جـرثومـة الضـعـف والهـبـوط والتحـول تنشب أظافـرهـا فى جـذور وقواعـد النظام . إنه لشىء مثـر حقًا أن تَعْلق بالجسد جـرثومة مرضية وهو فى قمة حيويته وعظمته[٢] . إنَّ قـدرة المؤسـسـات العـثـمـانيـة على أن تواجه مشكلات متبـاينة ونظمًـا سيـاسيـة وإدارية متنوعـة مردها إلى قـدرتهـا على أن تستقبل مؤثـرات متعددة وربما متبـاينة وتقـوم بعملية تركيب مبـدعة لهـذه المؤثـرات لتنتـج غطاءً مؤسسيًا فذا هـو « النمـوذج المؤسسى العثمانى » . ومن أحد المصادر الهامة التى صاغت « النموذج

---

(١) أحمد السعيد سليمان ، التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة (القاهرة : دار المعرفة ، ط١ ، ١٩٦١م) ، ص١٧ .

(٢) بالنسبة للتأثيـرات المتعددة التى أثرت على المؤسسـات العثمانية تتراوح الاتجاهات بين ترجيح تأثيرات بيـزنطيـة كما فعل جيبونز الذى يرى أن الدولة العثمانية ورثت الامبراطورية البيزنطية فى كل شىء ، وهامر الذى يرجع كل النظم العثمـانية إلى إلى أصول فارسية ، ووتيك يرى أن الدولة العـثـمـانيـة ورثت الدولة السلجـوقيـة ، وبروكلمـان يرجع بعض الأنظمـة إلى تأثيـرات بيـزنطيـة كالنظام الإقطاعى ، وبعضـهـا الآخر يرجعـه إلى تأثيـرات فـارسيـة كالألقاب المعقدة والمحددة تحديدًا دقيقًا ، ولويس يذكر أن التأثيرات تعددت بتعدد مراحل المؤسسات العثمانية المرحلة الأولى حيث التأثيرات القبلية ثم مع السلطنة تبدأ التأثيرات السلجوقية والفارسية ثم المرحلة الأخيـرة « الإمبـراطورية » ، حيث تم هضـم كل هذه المؤثرات . ويذهب أحمد السعيد سليمـان إلى أن البيـزنطيين فيمـا خـلا العـادات والتقـاليـد والعمـارة والرسم لم يؤثروا فى السـلاجقـة من الناحية الفكرية وإنما تأثروا هم بالثقـافة الإسلاميـة ويرى أن العصـر الفارى والعربى هما الأكثر تأثيرًا فى الأتراك حتى منتصف القرن الثالث عشر ثم بدأ التأثير الفارسى يتغلب حتى منتهاه فى النثف الأول من القـرن الرابع عشر حتى شكا « عاشق باشا زاده » المؤرخ التركى المشهور فى احتفال الأدباء للغة التركية ، راجع كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية م. س. ذ ، ص٢٠ وهناك مـثل يقـول « الكلب التـركى حين يخـرج إلى باب المدينة ينبح بـالفـارسـيـة » وكوبريللى يقـول : « الأجهـزة المدنية والعسكرية والقضـائية فى الدولة العثـمـانيـة امتداد فى جوهرهـا لمثيـلاتهـا فى دولة السـلاجقـة راجع نفس المرجع ، ص١٧١ أى أن المدنيـة الإسـلامية بعنصـريهـا العـربى والفـارسى هى التى صـاغت الأنظمـة العـثـمـانية بشكل رئيـسى ثم جـاءت التأثيرات البيزنطية بعد سقوط القسطنطينية .

المؤسسى العثمانى » هو ما يمكن أن نطلق عليه « الفكر العثمانى المؤسّسى » وهو نوع من الكتابات التى يمكن أن تُصنَّف فى إطار « الحكمة السياسية » ومن نماذج هذه الكتابات ما كتبه « طرسون بك » عن « محمد الفاتح » فى عهد ابنه « بيازيد الثانى»، وما كتبه الصدر الأعظم « الدامادا لطفى باشا » السياسى والإدارى والمؤرخ فى عهد سليمان القانونى حيث كتب تاريخًا للإمبراطورية العثمانية حتى أيامه ، وكتاب آخر صغير اسمه « آصف نامه » ضمنه قواعد فى الحكم والإدارة ، ثم رسالة « كوجك بك » إلى « مراد الرابع » أقوى السلاطين العثمانيين فى القرن السابع عشر حول أسباب انحطاط الدولة العثمانية والتى وضعها سنة ١٦٣٠م وتعد أجرأ ما كتب حول الإدارة والمؤسسات العثمانية سنة ١٦٥٣م ، كما كان هناك مصطفى نعيمه من فلاسفة القرن السابع عشر ثم « حسين هزارفن » الذى وضع كتابه « تلخيص البيان فى قوانين آل عثمان » ، ولسنا بصدد شرح أفكارهم فى هذا الموضع [1] ولكننا نشير إلى مصدر هام من المصادر التى أثرت فى المؤسسات العثمانية وحاولت أن تحافظ عليها وأن تبحث فى أسباب ضعفها من أجل تقويتها غير أن هناك صفة أساسية لهذه الكتابات حول ضَعف المؤسسات العثمانية هذه الصفة تتمثل فى أنه قوة هذه المؤسسات لا يمكن أن تتحقق إلا بالعودة للشريعة الإسلامية وإلى ما كانت عليه هذه المؤسسات وشاغليها من انضباط ومسئولية وأمانة وعدالة . أى أنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها » .

ثالثًا : آليات المؤسسات العثمانية :

خضع عمل المؤسسات العثمانية لمجموعة من الآليات يمكن تلمسها متناثرة فى المصادر المتباينة وتتمثل هذه الآليات فى :

١ – وجود قيد على سلطة المؤسسات وعملها يتمثل فى وجود الشريعة الإسلامية ثم تطبيقها وتفسيرها وفهمها وفق قواعد المذهب الحنفى ثم وجود قواعد عرفية فيما يتعلق بغير المسلمين لا يمكن تجاوزها أو إهمالها فشرعية المؤسسات بما فى ذلك مؤسسة البلاط ذاتها نابعة من مراعاة هذا الإطار الحاكم لعمل المؤسسات ولعل استمرار الدولة العثمانية لأكثر من أربعة قرون محتفظة بولاء

(١) سيأتى الحديث تفصيلاً عن هؤلاء الأعلام وأفكارهم وتأثيرهم فى المؤسسات العثمانية .

الجماهير لها (مسلمين وغير مسلمين) وبشكل لم يحدث فى التاريخ الإنسانى من قبل يرجع إلى احترامها للشريعة ومراعاتها العرف والعادات فيما يتعلق بغير المسلمين. لقد ترتب على عملية مراعاة العرف والعادات للبلدان التى افتتحها العثمانيون تضمن المؤسسات العثمانية لهياكل إدارية ومؤسسية ترجع فى مصادرها إلى جذور غير إسلامية (رومانية أو بيزنطية أو جرمانية أو سلافية) فقد كانت الحكومة العثمانية تعترف بالقوانين السارية المفعول فى الأراضى المفتوحة كلما بدا ذلك ضروريًا لحسن سير عمل الدولة ففى بلغاريا واصلت الدولة العثمانية جباية الضرائب الى كانت فى العصر السابق للفتح العثمانى ، وقبلت الجماعات الرومانية (الفالاشية) والبلقانية فى النظام العسكرى العثمانى مقابل إعفائها من ضرائب معينة ، وأبقى العثمانيون سلسلة من الأحكام المتعلقة بسك العملة والملاحات ونظام الأرض والضرائب والنظام الجمركى والأسواق والموانى فى الأراضى التى فتحوها فى البلقان وغيرها[1] . وقد كان قبول العثمانيين لهذه الهياكل الإدارية والمؤسسية نابعًا من طبيعة الشريعة الإسلامية ذاتها التى لا تتحرج من قبول أى أنظمة أو مؤسسات أو هياكل فى بنيتها دون أن تهتم بمصدر نشأتها ، وإنما تهتم بشكل أساسى بمعيار صلاحيتها أو مناسبتها للواقع الذى تعمل فيه وعدم تعارضها مع المبادئ الإسلامية والقيم الإنسانية وعلى سبيل المثال فإن الدولة الإسلامية الأولى لم تلغ كل التعاملات أو المؤسسات أو الأنظمة التى كانت موجودة فى الواقع الجاهلى الملكى أو المدنى وإنما أبقت الصالح منها وألغت الفاسد فألغت الربا وأبقت أنظمة البيوع والشراء الأخرى وألغت أنظمة الزواج التى فيها طابع الزنا وأبقت الزواج الحلال المعمول به الآن[2] . فأحد المبادئ الأساسية المؤسسية فى الإسلام هو قبول

---

(١) نيكورا بيلد بسينو ، تنظيم الرمبراطورية العثمانية (القرن الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية جـ١ ، ص١٧٠ – ص١٧١ .

(٢) وهذه إحدى خصائص الفقه الإسلامى والنظم الإسلامية إنها لا تقصد التغيير فى ذاته وإنما تقصد إقرار ما ينفع الناس فيما ليس فيه مخالفة للشرع ونفى ما يضرهم ﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ﴾ ، راجع فى هذا ، جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الرسلامى نشأته وتطوره ، م. س. ذ . وهو ينقل عن الدهلوى فى كتابه القيم حجة الله البالغة ، ص١٦ وما بعدها .

أى خبرة مؤسسية أو نظامية إنسانية صالحة بشرط ألا تتعارض مع قواعد الشريعة ونصوصها القطعية والمجمع عليها .

٢ - إعمال المؤسسات العثمانية لآلية ما يمكن أن نطلق عليه « الفصل فى الأبنية المؤسسية والتركيب فى وظائفها » فلدينا فى النظام المؤسسى العثمانى ثلاث مؤسسات مركزية كبرى أولها « مؤسسة السلطنة » وثانيها « مؤسسة الإفتاء » وثالثها « مؤسسة القضاء أو الفصل فى الخصومات »[1] . الأولى هى المؤسسة القلب وهى التى يقع عليها عبء الممارسة والتنفيذ وهى صاحبة الكلمة الرئيسية فى تيسير النظام السياسى ، لكن يقف فى مواجهتها سلطة « الإفتاء » التى تراقبها وتقيِّم أعمالها وتراعى موافقتها للشريعة أم لا . إن وظيفة المفتى الرئيسية هى أن يجيب على أسئلة متعلقة بالممارسة السياسية هل هى صحيحة أم باطلة - أى أنه ومن منطلق تخصصه الوظيفى يخبر بما يسأل عنه من مشكلات متعلقة بالممارسة والتنفيذ ولا يمكن للسلطان أن يخالف فتواه بل لا يمكن لأى ممارسة سياسية ذات خطر فى الدولة أن تتم بدون مراجعة المفتى ، ويجب أن نؤكد أن النظام العثمانى قد أعلى من قدر وظيفة الإفتاء فجعلها جزءاً من بنية النظام ، كما جعل الإفتاء رقيبا على الممارسة السياسية للنظام وقد كان قبل العثمانيين ممارسة تجاه الأفراد يمكنهم أن يأخذوا بها أو يدعوها[2] . وقد اعتاد علماء الأصول أن يفرِّقوا بين الإخبار ،

(١) ويدخل فى مؤسسة السلطنة توابعها من الصدر الأعظم وبقية المسئولين أما مؤسسة الإفتاء فإن الذى يرأسها هو شيخ الإسلام ويدخل ضمنها المفتون المحليون وأساتذة الشريعة وأصول الدين وهيئات التدريس المحلية ، ومؤسسة القضاء ويقف على رأسها قضاة العسكر الذين بلغوا ثلاثة قضاة فى أقصى توسع للدولة « الروملى ، والأناضول ، وشمال أفريقيا العربى » عن تفصيلات هذه المؤسسات راجع على سبيل المثال ، عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٣٤٣ وما بعدها ، ولم تختلف المراجع فيما بينها فى تناولها لنظام الحكم العثمانى .

(٢) عن مركز شيخ الإسلام فى البروتوكول العثمانى راجع عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، وعن أنماط من فتاوى شيوخ الإسلام المختلفة راجع نفس المراجع، ص٧٠٩ نص فتوى خلع السلطان عبد الحميد ، ص٥٨٦ صورة فتوى خلع السلطان مراد الخامس ، وصورة فتوى عزل السلطان عبد العزيز ، ص٥٧٦ وفى كتاب شيخ الإسلام صبرى=

والإنشاء – أى وظيفة الإفتاء ، والقضاء فكانوا يصفون الإفتاء بأنه لا ينشئ إلزاماً فى حق من يسأله بينما القاضى يلزم اجتهاده المتداعين عنده ، لكن الدولة العثمانية حولَّت وظيفة الإفتاء من مجرد اجتهاد خبرى لا يلزم إلى اجتهاد له طابع الإنشاء ولكنه إنشاء فى مواجهه حركة وممارسة النظام ككل بما فى ذلك الممارسة السلطانية ذاتها[1] . وبهذا المعنى فإن « سلطة الإفتاء » توازن « سلطة السلطنة » وتراقبها ويتوسطها سلطة الفصل فى الخصومات أو القضاء وبينما نجد فصلا فى أبنية المؤسسات فإننا نجد نوعا من التركيب الوظيفى للسلطة فى العلاقة بينهما . فالسطان يستفتى المفتى فيما يريد أن يقدم عليه فكان المفتى يجيبه عليها ويقدمها إلية وتسمىً هذه « معروضات »[2] ، وغالبا ما كانت هذه المعروضات تقدم من المفتى إلى السلطان قبل إصدار «القوانين» ما يسمى بالقوانين[3] وهى أسئلة، ترد إلى المفتى من جهه حكومية تسأل عن قضية من القضايا التى تسعى لحلها فيرد الجواب إلى هذه الجهة . فلم يكن « الإفتاء » إلا مؤسسة كبيرة يرأسها « شيخ الإسلام » وكان هناك مفتون من الأقاليم تستفتيهم المؤسسات الحكومية فيما يجب عمله بخصوص المسائل الشرعية وغيرها ، وفى مرحلة متأخرة سُمح للمفتيين المحليين الإجابة على أسئلة الناس مباشرة فيما ينشأ بينهم من مشاكل[4] . أى أن هناك نوعًا من التداخل بين المفتى وسلطة السلطان ، كما كان هناك تداخلٌ بين سلطة الديوان وسلطة القضاة . إذ كان قضاة العسكر جزءًا من بنية « الديوان السلطانى » وكانوا يساعدون

= أفندى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين » أشار إلى أنه كان يرأس الاجتماعات الوزارية إذا تغيب رئيس الوزراء عنها ، راجع ملاحق نفس المرجع ، إحسان حقى ، الثورة التركية ومصطفى كمال ، ص٧٤٨ ، وكان صبرى أفندى شيخ الإسلام فى عهد محمد وحيد الدين السلطان الأخير فى الدولة العثمانية .

(١) عن الفرق بين الإخبار والإنشاء راجع هذه الدراسة المبحث الأول .

(٢) عن معنى المعروضات راجع إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم ، منهج أبى السعود فى التفسير ، م. س. ذ ، ص١١١ .

(٣) عن معنى القوانين ، نفس المرجع ، ص١١١ .

(٤) عن تفصيلات ذلك راجع الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٤٣٢ – ٤٣٣ .

الصدر الأعظم فى الإجابة عن القضايا التى يرفعها الناسُ إليه ، وكان القضاة فى الأقاليم يمارسون سلطاتهم باستقلال عن سلطة الوالى لكن الأهالى الذين يرفعون قضاياهم إلى القاضى كانوا يحصلون على فتوى من المفتى المحلى بموقف الشريعة من القضية التى يتنازعون حولها وكان القاضى يضعها فى اعتباره ويحكم وفقًا لها ، كما كان قضاة العسكر أو القضاة المدنيون يلجأون إلى المفتى لمعرفة جواب عن حكم شرعى فى مسألة (ما) إذا كانوا لا يطمئنون إلى اجتهادهم وحده فإذا وافق اجتهادهم أخذوا به وإذا خالفهم لم يأخذوا به . وفى « قانونامه مصر » يوجد نص يؤكد مسألة الفصل والتركيب بين سلطة القاضى وسلطة والى المدينة يقول « هذا وقد كان إذا تخاصم بعض عامة الناس وتنازعوا يلجأون إلى والى المدينة قبل الذهاب إلى المحكمة الشرعية لكى يفصل فى خصوماتهم وهذا التقليد ممنوع أيضًا، فلا يفصل والٍ بعد اليوم فى خصومة أو نزاع ما لم يكن ذلك بمعرفة القاضى فيرسل الخصوم إلى القاضى الشرعى قبل كل شىء ، ليحكم القاضى بما يتمشى مع أحكام الشرع وينفذ « السوباشى » الحكم ولا يقوم على تنفيذ عمل دون علم القاضى ومن يصر على مخالفة ذلك بعد هذا التنبيه يعزل وربما يستحق العقاب[1] .

٣ - اعتمدت المؤسسات العثمانية أحد الآليات الهامة وهى آلية العرض وآلية استصدار الإرادة وبينما توصف آلية العرض بأنها العلاقة التنظيمية الفاعلة من الأدنى إلى الأعلى ، فإن الإرادة هى الآلية - (الميكانيزم) - الفاعلة من الأعلى إلى الأسفل . ففى دراسة لباحث تركى هو « حكمت قفلجملى » يرى أن آلية العرض هى تعبير عن تحول النظام السياسى العثمانى إلى مرحلة الحجاب عن الجماهير (الشعب) ، ويستند إلى « قانونامه » المنسوب إلى « محمد الفاتح » الذى ينظم هذه الآلية عن طريقين أولاً : حضور الشخص بصورة مباشرة أمام السلطان ولا يستطيع أن يفعل ذلك إلا من هم فى أعلى المراتب الثلاثة الوزير والقاضى عسكر والدفتردار إضافة إلى خدم القصر المعروفين باسم « الشعب الداخلى » . ثانيًا : عن طريق

---

(١) أحمد فؤاد متولى ، قانونامه مصر الذى أصدره السلطان القانونى لحكم مصر ، م. س. ذ ، ص٨٢ .

الكتابة وعلى حد قوله فإنه ذات يوم كان كل تركى قادرًا على اقتحام ديوان الباديشاه منتعلاً أحذيته الغليظة الفلاحية للإمساك بياقة الباديشاه وليطلب منه ما يشاء وفيما بعد أصبح حتى العرض عن طريق الاستدعاء ناهيك عن العرض الشخصى محصورًا بثلاث طبقات هُم البيلربى ، والقادة ، والقضاة[1] . وكانت آلية العرض هى التى تتيح للسلطان معرفة ما يدور حوله بخصوص السلطنة وكان ذلك يتم وفقًا لمصادر ثلاثة هى : الحكومة ، والسراى « القصر » ثم القرى أو الأرياف . فالمعلومات تؤخذ بصورة رئيسية من كل من الصدر الأعظم وقاضى العسكر والدفتردار الذين يمكن تسميتهم بالحكومة عن طريق « العرض بالذات » وذلك بأن يقوم الصدر الأعظم بعرض المعلومات السياسية بأوسع معانيها والقاضى عسكر يعرض الموضوعات الاجتماعية والعسكرية ، والدفتردار يعرض الموضوعات الاقتصادية . ثم تأتى بعد ذلك مؤسسة تجميع الأخبار التى يمكن تسميتها بالسراى « القصر - البلاط » ، حيث يكون العاملون فى الغرفة الخاصة على صلة دائمة يوميًا بل وفى كل لحظة بالبادیشاه حيث يكون حملة السيوف « السلاحدار » وهم كاتمو أسرار البادیشاه ومستشاروه فى جميع شئون الدولة الاجتماعية والسياسية والإصلاحية أما جهاز العرض الثالث فإنه يتمثل فى المؤسسات العليا لإدارة الريف ، وهذه المؤسسات تتمثل فى بيكوية البيكوات والأمراء (القادة) والقضاة حيث يرعى « بيك البيكوات » اقتصاد الأرض وسياستها بالكامل ، والأمراء هم المسئولون عن القوات المسلحة كلها فى حين يتولى القضاة فى الأقضية والنواحى شئون الإدارة والإفتاء والجوانب الاجتماعية . وهؤلاء يتمتعون بحق العرض المباشر على « البادیشاه » دون وساطة من الحكومة أو القصر غير أنهم لا يستطيعون أن يتقدموا بعروضهم هذه شفويًا (بالذات) بل يقدمونها على شكل « نامات » مكتوبة[2] . أما آلية استصدار «الفرمان» أو الإرادة فهى من الجهات العليا إلى الجهات الأدنى منها إداريًا وكانت أعظم جهة عليا منها إرادة أو فرمان هو السلطان ثم الديوان ثم الولاة فى الأقاليم

(١) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية ، م. س. ذ ، ص٨٠ - ٨١ .

(٢) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية ، تعريب فاضل لقمان ، م. س. ذ ، ص٢٤٦ - ص٢٤٧ .

التى يحكمونها[١] وكان يتوسط آلية العرض واستصدار الفرمان أو الإرادة آلية أخرى اسمها آلية « المطالعة » أو الإعداد لاتخاذ القرار « الإرادة أو الفرمان » فى شكله النهائى[٢] . ومن المفهوم أن تكون كل آلية من هذه الآليات مستندة إلى عمل مؤسسى جماعى فليس هناك فرد واحد يمثلها وإن كان بالطبع إعلانها أو شكلها النهائى يتخذ من طرف جهة واحدة . لكن الجهة الواحدة هذه لم تكن تستقل وحدها بالتعبير عن هذه الآليات .

٤ - آلية المشاورة أى اتخاذ القرار بعد مراجعة أهل الخبرة والاختصاص بحيث لا تنفرد إرادة واحدة باتخاذها وهذه الآلية تستند إلى الأمر القرآنى الكريم ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾ كما تستند إلى الصفة التى يجب أن تتصف بها المؤسسات الإسلامية والتى وردت فى القرآن الكريم ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ يؤكد « حكمت قفلجملى » على أن مؤسسة « المشاورة » هى تلك المؤسسة الوظيفية الكبيرة الموجودة فى أعلى قمة بالدولة حيث تجرى دراسة أهم القضايا بسرية تامة وتتخذ بشأنها القرارات وهى تعنى اجتماع شخصيات الدولة لبحث أهم شئونها بصورة سرية وفى ضوء العروض الواصلة يجرى ربطها بأكثر الإرادات إحكامًا وبعدًا عن احتمال التأويلات وتصل أهمية المشاورة إلى درجة إكسابها صفة القداسة[٣] ويستند « قفلجملى » إلى نص القانون المنسوب إلى محمد الفاتح فيذكر « أن الباديشاه يحصر استشاراته حول أمور « السلطنة » فى القادة السياسيين كالوزير الأعظم والوزراء فقط وفى القادة الاقتصاديين كالعاملين فى رئاسة « الدفتردار » فقط وهذه المشاورة لا تحتمل أى لون من ألوان المزاح واللعب « ما من أحد يمكنه أن يتمتع بحق المشاورة غير هؤلاء » . وينهى حديثه عن « الشورى » بقوله « ولم يكن ليعقل وجود أحد كائنًا من كان يجرؤ على الاعتراض على هذا الحكم فشئون الدولة هى من الأسرار التى تدرس فيما بَيْن الباديشاه والقادة السياسيين والاقتصاديين وحدهم

(١) نفس المرجع ، ص٢٤٧ ، ص٢٤٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٥٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٤٩ - ٢٥٠ . .

وتحسم هناك[1] . وهذا شىء طبيعى لأنه لا يمكن لأى قائد سياسى أن يشاور قرارات استراتيجية كقرار « نقل السلطة إلى أحد أبناء السلطان » أو قرار « إعلان حرب » أو قرار « تسيير شئون الحرب بعد إعلانها » أو غيرها ، لا يمكنه مشاورة مثل هذه القرارات خارج مؤسسة الشورى وبشكلٍ سرى ، وإلى العثمانيين يرجع الفضل فى تنظيم الشورى « كمؤسسة وكآلية » .

٥ - آلية التفويض ففى دولة كبرى كالدولة العثمانية تديرها مؤسسات معقدة ومتباينة ومتعددة من الطبيعى أن توجد « ظاهرة التفويض » أى أن يفوض كل رأس مؤسسة بعض سلطاته إلى وكلاء له يقومون بهذه المهمة نيابة عنه . فمثلاً السلطان فوَّض الصدر الأعظم أن يكون وكيله الأول ونائبه فى القيام بأعماله وكما يقول « الآفسكى » فإن الوزير فى مبدأ قيام الدولة أى فى عصر الغازى أورخان واحد ثم أصبح اثنين وثلاثة وبلغ أربعة فى عهد الفاتح وهم « الوزير الأول » [أولو وزير] - أى الأعظم - ... وكان الوزير الأعظم وكيل السلطان المطلق المتصرف فى شئون الدولة يسلم إليه ختم عند تعيينه فى منصبه ويسترد منه حين تركه المنصب وكان هو مرجعًا لكل فرع من فروع الحكومة ولجميع السلطات حتى السلطة القضائية[2] . وقد فوَّض السلطان صدره الأعظم « إبراهيم باشا » بالسفر إلى مصر ليضع «قانونًا» يمنع الاضطرابات فيها ويحقق العدل ويمنع الظلم وأعطاه صلاحيات كاملة للقيام بهذه المهمة[3] ، وكما يقول « الآفسكى » فإن بعض المراسيم السلطانية يؤخذ

---

(١) يمثل حكمت قفلجملى كما هو واضح من تحليله وتسمية كتابه اتجاهًا ماديًا فى التحليل يقترب من الفوضوية فهو يعتبر الفترة الذهبية للدولة العثمانية فى الفترة الأولى التى كانت الأمور تسئ فيها بشكل بسيط يقترب من تسيير شئون القبيلة ، وكانت تقاليد الثقافة التركية فى هذه الفترة واضحة . ومن ثم فهو يبرم بأى اتجاه عثمانى للتنظيم والتعقيد وهو أمر لابد منه فى دولة عظمى هى الدولة العثمانية ولم يكن العيب فى الاتجاه المتنامى ناحية التعقيد فى تنظيمات الدولة وإنما العيب فى تسرب قيم وأخلاقيات حالت دون فعالية هذه المؤسسات فطبعتها بطابع الجمود ثم بطابع الفساد والفوضى .

(٢) على همت بركى الآفسكى ، الفاتح وحياته العدلية ، م. س. ذ. ، ص١٦ .

(٣) أحمد فؤاد متولى « قانونامة مصر » م. س. ذ ، ص٦ .

منها « أنه إذا حدثت منازعات فى بعض القضايا مثل قضايا المرعى والماء والحدود وطلب المتنازعون تدخل الحكومة فيها للفصل فمنعًا لحدوث أى حادث يؤدى إلى عواقب مؤسفة يوفد من قِبَل السلطان مباشرة أو بإشارة الديوان رجال موثوق بكفاءتهم وخلقهم يجرون التحقيق فى مكان النزاع لإظهار المحق من المبطل وعلى ضوء نتيجة تحقيقهم يصدر الفرمان وينفذ بمقتضاه[١] ، وهى آلية تفويض تتضمن آلية أخرى وهى آلية التحكيم . وفيما يتعلق بالتعامل بغير المسلمين فإنه قد فوّض إليهم أمر مباشرة الجوانب المتعلقة بجمع الجزية وإبلاغ أوامر السلطان ، والعمل على تنفيذها على اختلاف فى درجات هذا التفويض حيث كان تفويضًا مطلقًا فى المناطق الجبلية كالجبل الأسود ، وكذلك المناطق الطرفية (البعيدة جغرافيًا عن الدولة) حيث تمتعت بما يشبه الحكم الذاتى ، أما فى المناطق التى تقع فى الدائرة القلب من حكم السلطان فإنهم كانوا يمنحون تفويضًا يبقى للحكومة المركزية حق التدخل المباشر بالرقابة أوْ المحاسبة أو التنفيذ والإدارة فى إطار النظام العام بينما يبقى لهم استقلالهم فى الشئون الدينية وأحوال الأسرة والمسائل الشخصية[٢] .

إن برنارد لويس قد أورد نصًا فى كتابه « استانبول وحضارة الخلافة الإسلامية» عن سفير جمهورية البندقية فى استنبول سنة ١٦٠٦م إلى سنة ١٦٠٩م وهو نص يتفق مع ما أورده « الآفسكى » فى كتابه « العاهل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العدلية » - يوضح النص من خلال وصف مشاهد غربى كيف كانت المؤسسات العثمانية تدار خاصة فيما يتعلق بعلاقة السلطان بالديوان وعلاقة الصدر الأعظم بأعضاء الديوان الآخرين ويؤكد النص على « نظام المؤسسات العثمانية » كما يؤكد على أنه ورغم

---

(١) الآفسكى ، العاهل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فتح القسطنطينية وحياته العدلية، م. س. ذ ، ص٥٤ .

(٢) عن تقسيم الإمبراطورية من الناحية الإدارية راجع محمد عبد اللطيف البحراوى . فتح العثمانيين عدن - ، م. س. ذ ، ص١٦٢ . وأيضًا جيل فينشتاين ، والولايات البلقانية (١٦١٦ - ١٧٧٤) فى تاريخ الإمبراطورية العثمانية - جـ١ ، م. س. ذ ، ص٤٤٠ وما بعدها .

احتجاب السلطان وتفويضه للسلطة إلا أن لم يمتنع عن مباشرة الأمور بنفسه ومتابعتها بكل دقة(١) .

رابعًا : التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية :

إن متابعة وصف للوضع الديموجرافى والإثنى لبعض أقاليم الدولة العثمانية يصيب المتابع بالدوار إذ تشير الإحصاءات لوجود آلاف الأسر المتجاورة المتعددة الأديان ، والثقافات ، والقوميات ، ففى عام ١٤٧٨م كان فى اسطنبول ٩٥١٧ أسرة مسلمة فى مقابل ٥١٦٢ أسرة مسيحية ، و١٦٤٧ أسرة يهودية وفى بداية القرن السادس عشر كان بالمدينة ٨٠,٠٠٠ أسرة يمثل المسلمون نسبة ٥٨,٣٪ والمسيحيون نسبة ٣١,٦١٪ واليهود نسبة ١٠,٠٨٪ وفى أدرنة فى عام ١٤٨٨ - ١٤٨٩م وجد ألف بيت غير مسلم أما فى بداية القرن ١٦ فكان بها ٣٣٣٨ أسرة مسلمة فى مقابل ٥٢٢ أسرة مسيحية و ٢٠١ أسرة يهودية . وفى مقدونيا الشرقية كان السكان فى جنوبى الولاية من اليونانيين بينما كان يسكن الزقاليم الشمالية السلافيون وفى سالونيك فيما بين عامى ١٤٧٨ - ١٤٧٩م يصل سكانها إلى ٢٢٥٨ أسرة من بينها ٩٣٢ أسوة مسلمة ، و١٣٢٦ أسرة مسيحية ، وفى بداية القرن التالى كان بالمدينة ١٢٢٩ أسرة مسلمة ، و٩٨١ أسرة مسيحية ، ٢٦٤٥ أسرة يهودية . فإذا انتقلنا إلى آسيا الصغرى لاحظنا وجود أسرات مسيحية بنسب متفاوتة لكنهم لا يمثلون أغلبية بينما فى طرابيزون كان المسيحيون خلافًا لذلك هم الأغلبية ، وفى مقاطعة ماردين فى أوائل القرن ١٦ كان يعيش ٥٧٨٢ أسرة مسلمة ، و ٢٤٢٧ أسرة مسيحية و ٩٢ أسرة

---

(١) عن نماذج المتابعة بكل دقة راجع : أندريه ريمون ، (الولايات العربية فى القرن السادس عشر - القرن الثامن عشر) فى روبير مانتران (محرر) تاريخ الدولة العثمانية - جـ١ حيث يقول الأوامر السلطانية التى تعبر عن الأسلوب الذى كانت الحكومة العثمانية تدير به الولايات « بشكل يومى » نوعًا (ما) وذلك بدرجة عالية من التحديد يثير الإعجاب حين يدرس المرء فى هذه الوثائق غير المستعملة نجد السلطة المركزية قد تدخلت فى شئون عديدة ومتباينة من حيث أهميتها ، ص٥٢٧ - ص٥٢٨ وعن النص الذى يصف المؤسسات العثمانية راجع برنارد لويس ، م. س. ذ ، ص٩٦ .

يهودية[1] وبمراجعة المؤلف لإحصاءات متعددة للسكان فى الدولة العثمانية وفى مراحل زمنية متفاوتة آخرها إحصاء ١٨٤٤[2] نجد السمة الرئيسية للأساس الديموجرافى والإثنى للدولة يتسم بالتنوع والتعدد الذى تتعايش داخله الديانات السماوية الثلاث « اليهودية ، والمسيحية والإسلام » وبالإضافة إلى التعدد الدينى فهناك تعدد قومى حيث نجد داخل المسيحية اليونان ، والأرمن ، والرومان ، والسلاف ، والمجريين ، وداخل الإسلام العرب ، والأكراد ، والتتار ، وداخل اليهود الأشكناز ، والسفارديم ، وداخل كل منها مذاهبه فداخل الإسلام نجد الشيعة الرمامية ، والزيدية ، ومن ينسب إليه وهو خارج عنه كالدروز ، والإسماعيلية وداخل المسيحية ، الكاثوليك ، والأرثوذكس ، والبروتستانت واليهودية ضمنها مذاهب السامرة ، والقرائين ، والربانين ، هذه اللوحة المتضمنة على قدر هائل من التمايزات والتباينات اعتاد الباحثون أن يطرحوا بخصوصها ثلاثة تقسيمات ، وظيفى ، ودينى ، وإقليمى . ففى داخل التقسيم الوظيفى تظهر طبقتان رئيسيتان هما : أهل الحكم ، والرعية ، وبينما يمثل أهل الحكم أربع طبقات رئيسية أخرى هم : السيفية ، والعلمية ، والقلمية ، والمالية فإن الرعية تمثلها بشكل أساسى ثلاث طبقات أيضًا هم : الزُرّاع أو مُلاّك الإراضى الزراعية المسماة « بالجفتلك » ثم التجار وهم الذين يملكون الأموال ويوظفونها فى التجارة (الإستيراد والتصدير) والصناعة

---

(١) أورد هذه الإحصائيات « نيكورابيلد بسينو » تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى روبير مانتران - جـ١ ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٩٣، ص١٨٦ .

(٢) طالع المؤلف إحصائيات متعددة للسكان فى الدولة العثمانية ومنها ما أورده برنارد لويس نقلاً عن أولياجلبى فى كتابه سياحتنامه حيث أورد وصفًا مفصلاً لمدينة القسطنطينية جعلها تبدو وكأنها ماثلة للعيان ومن ضمن ما أورده تعدادًا لأحياء سكانها راجع ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٤٦ ، ص١٤٧ . كما أورد زين نور الدين زين فى كتابه «نشوء القومية العربية » إحصائية لعدد سكان الإمبراطورية العثمانية عام ١٨٤٤ حسب الولايات ، وحسب الأجناس وحسب الأديان وسنلحقه لأهميته وتعلقه بموضوع الكتاب فى آخره راجعه ، ص١٤٨ ، ص١٤٩ ، ص١٥٠ .

(إقامة مصانع الملابس خاصة) أما العمال وأعضاء الطوائف الحرفية فهم الذين يملكون جهدهم وخبرتهم . أما التقسيمات الدينية فهى تتمثل بشكل رئيسى فى المسلمين وغير المسلمين . والتقسيمات الجغرافية أو حسب محل الإقامة فإنها تنقسم بين الذين يسكنون المدن والبلدان الصغيرة والأرياف والذين يقيمون على أطرافها وهم جماعات البدو والعريان[1] . هذه التعددية التى عبرت عنها أكثر من عشرين قومية وستين أقلية استطاعت الدولة العثمانية أن تستثمر تعددها وتقدم نموذجًا نادرًا لقدرة نظام سياسى على أن يجعل من التعددية داخله مصدرًا لقوته بينما تمثل التعددية العرقية ، والسلالية والقومية والدينية فى أى مجتمع إحدى معضلاته ومصادر الخطر التى تهدده . لقد كانت إحدى الاستراتيجيات الرئيسية التى تبنتها المؤسسات العثمانية لإدارة هذه التعددية تتمثل فى الاعتراف بالولاءات الأولية والتحتية لكل الجماعات والعمل على الحفاظ عليها وتنميتها فى إطار القبول بخصوصية هذه الجماعات على المستوى العرقى والحقوقى والمرجعى فلم تتبن الدولة أى ممارسة قسرية أو قهرية لصهر هذه التمايزات أو إلغائها ، ولم تتطلب أقلياتها بالتخلى عن سماتها العرقية أو الثقافية أو اللغوية التى تميزها عن الأغلبية لتتوحد معها وقد مثل ذلك جزءًا من قيمة عقائدية ومؤسسية انعكست فى الممارسة والسلوك العثمانى فلم تُبْدِ الدولة أى اتجاه استيعابى ولم تظهر أى زوح تبشيرية وكان هذا ملمحًا رئيسيًا فى كل الأقاليم المسيحية وعلى المدى الطويل مما ساعد

---

(١) عن هذه التقسيمات راجع :

Alpert Hourani. Arabic thought in the liberal age 1798-1939- London - 1970 - oxford university Press p. 29-30.

Stanford J. Show. History of the ottoman Empier and modern turkey volum I. p. 115-120, p. 150- p. 151 - p. 155.

وفى تقسيم آخر راجع عبد العزيز محمد عوض ، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا سنة ١٨٦٤– ١٩١٤ تقديم أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة : دار المعارف ١٩٦٩) حيث استخدم مصطلح « مراكز القوى » للتمييز بين السكان نميِّز بين العصبيات الإقطاعية (كالدروز والسيرية) والبدو، والأشقياء وقطاع الطرق من ناحية وبين الطوائف غير الإسلامية من ناحية أخرى ثم المستأمنين والأجانب من ناحية ثالثة راجع ص٢٩ وما بعدها .

على بناء الهويات الإثنية والعرقية فى الدولة[١] . فكان ينظر إلى كل المواطنين فى الدولة على أنهم رعايا السلطان ، إن أحد خصائص الثقافة التركية التى تفاعلت مع الشريعة الإسلامية فأنتجت طابع التسامح فى العلاقة مع غير المسلمين يتمثل فى غياب العصبية على أساس العرق والدم وهو ما جعل « جيل فينشتاين » يقول « أن السلطان لا يقف على رأى مجرد مجموع ممالك ، فالكل يتجاوز الأجزاء ليشكل إمبراطورية محددة لا يمكن تعريفها إلا بأنها « الإمبراطورية التركية » ولا شك أن الأتراك يمثلون عنصرًا سكانيًا هامًا خاصة فى آسيا الصغرى والسلالة الحاكمة نفسها من أرومة تركية جزئيًا ولا شك أن اللغة الرسمية شكل من التركية حتى وإن كانت اللهجة عثمانلية ، لكن القيادة العليا للجيش وللإدارة هى فى الواقع أكثر كوزموبوليتية فالسلاطين لا يهتمون كثيرًا بنقاء عرقى (ما) إلى درجة أنهم يتخذون لضمان أن تكون لهم ذرية ، جوارى من كل أصل وهذه الذهنية الغريبة عن كل فكرة حديثة عن العرق والأمة تصدم المعاصرين مثل « غوليون پوستيل » إذ يذكر هذا الأخير فى عمل يرجع إلى عام ١٥٦٠م « إن الأتراك بَيْن جميع الشعوب الموجودة الآن فى العالم قد أصبح اسمهم مقيتًا إلى هذا الحد بحيث أنه لا الأمير ولا الفرد العادى يستخدمانه فيما يتعلق بالأعمال العامة ، فليس هناك ما هو أكثر إهانة من أن يسمى المرء تركيًا بحيث أن كثيرين قد رصدوا أن كلمة « تركى » لها وقع كلمة « وضيع »[٢] . ومن ثم لم يستخدم معيار عرقى للالتحاق والتجنيد فى المؤسسات العثمانية ، وإنما كان المعيار يتمثل فى الكفاءة والجدارة والاستحقاق وقد عبر عن ذلك « بروكلمان » بقوله رحب العثمانيون بكل من يدخل فى الدين الإسلامى ويلتحق ببلاطهم وجيشهم ومنحوه حقوق المواطنة الكاملة وكانت إحدى الأسر الأربع الأولى التى تؤلف الأرستقراطية العثمانية وهى أسرة « ميخال أوغلو » تنحدر من أصل يونانى ينتهى ألى « كوسه ميخال » الذى اعتنق الإسلام سنة ١٣٠٣م فمنح رتبة قائد

---

(١) جيل فينشتاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦ – ١٧٧٤م) فى روبير مانتراته ، تاريخ الدولة العثمانية – جـ١ ، ص٤٥١ .

(٢) نفس المرجع ، جيل فينشتاين ، الإمبراطورية فى عظمتها (القرن السادس عشر) ، ص٢٤٢ ، ص٢٤٣ .

فرقة « الآقنجى » التى توارثها أعقابه من بعده ، وقد أحصى جلزر عدد الصدور العظام الذين تعاقبوا على الحكم من سنة ١٤٥٣م إلى ١٦٢٣م فبلغ عددهم ٤٨ خمسة منهم يجرى فى عروقهم الدم التركى والباقون كان توزيعهم على الشكل التالى واحد چركسى من القوقاز ، وعشرة من أصل غير معروف ، و٣٣ داخلون حديثًا فى الإسلام بينهم ستة من اليونان (الروم) وأحد عشر ألبانيًا وأحد عشر سلافيًا وواحد إيطالى وواحد أرمنى وواحد كرچى[1] . أى أن المؤسسات العثمانية كانت مفتوحة لكل مواطنى الدولة بدون النظر إلى معايير عرقية أو قومية لكن كانت هناك مجموعة من الشروط ذكرها « ستانفورد شو » لابد من توافرها فيمن يلتحق بالمؤسسات العثمانية وهى :

١ - قبول الدين الإسلامى عقيدة وممارسة بلا فصل بينهما وهذا المبدأ يعد استلهامًا للفكر المؤسس الإسلامى الذى يشترط العدالة فيمن يتولى ولاية عامة أو خاصة للمسلمين .

٢ - أن يكون مواليًا للدولة والسلطان .

٣ - أن يكون عالمًا وممارسًا لنظام العادات ، واللغة ، والسلوك التى تمثل نمط الحياة العثمانية[2] وهنا يُدّخل العثمانيون معيار الولاء للدولة كأحد كعايير التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية بينما لم يثر الفكر المؤسسى الإسلامى هذا الشرط كشرط من شروط تولى الولايات العامة ، إن ذلك يرجع إلى الظروف الجغرافية

---

(١) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، م. س. ذ ، ص٤٤٨ وراجع التحليل القيم لهذه الزاوية فى : نيقولاى إيفانوف ، الفتح العثمانى للأقطار العربية (١٥١٦م - ١٥٧٤) نقله إلى العربية « يوسف عطا الله » راجعه وقدم له مسعود ضاهر (بيروت : دار الفارابى ١٩٨٨ - ط١) ، ص٢٦٧ ، ص٢٦٨ وفيما ينقل عن بريمييف فى كتابه « أصل الأتراك » قال « كانت النخبة العثمانية الحاكمة والجيش والإدارة تتمتع بطبيعة كوسموبوليتية فكان أحد قضاة استامبول « فرنسيا » ومعظم الوزراء وكثير من كبار الحاشية من أصل يونانى أو سلافى أو ألبانى ففى عهد سليمان العظيم كان من بين كبار وزرائه التسعة ثمانية من أصل غير تركى وتحديدًا من أصل سلافى بعد أن اعتنقوا الإسلام ، ص٢٦٧ .

(٢) Stanford J. Show. History of the ottoman Empier - VOL 1, p. 13.

للدولة العثمانية كدولة يقع مركزها فى قلب « دار الكفر » وهى منخرطة معها بشكل دائم فى صراع عسكرى أو سياسى . كما يرجع لطبيعة عملية التحول للإسلام حيث يمكن لمن هُو حديث العهد بالإسلام أن يتولى ولاية عامة أو خاصة وبالتالى فشرط ولائه للدولة أمر ضرورى ، إن الطبيعة الحضارية للصراع بيّن العثمانيين والغرب المسيحى « الكاثوليكى) جعلت الكنيسة تخاطب دائمًا الذين أسلموا ليرجعوا عن الإسلام مثل « سنان باشا » المعمارى العثمانى الشهير[1] ، كما أن السلاطين كانوا

---

(١) يذكر شكيب أرسلان فى كتابه « حاضر العالم الإسلامى » نقلاً عن « دوجفار » فى كتابه « مائة مشروع لتقسيم تركيا » قال إن البابا « كليمنصو » الذى كان يركز على استغلال التناقضات الداخلية فى الدولة العثمانية واستخدام غير المسلمين فى داخل الدولة كأداة لتحطيمها فكان أن فكر فى إعادة « سنان باشا » إلى المسيحية وأرسل إليه الراهبين اليسوعيين « أنطونيو وفنسنز سيكالا » اللذين كانا من أسرته ، وقد نشر « ريتيرى » عن هذه القصة وثائق كانت مجهولة وعلم منها ان لوكريس Lucrece والدة سنان باشا كانت شاهدت ابنها فى سينى وراودته على أن يعود إلى النصرانية ، وذلك سنة ١٥٩٨م ولما لم تظفر ببغيتها راجعت البابا فى الأمر فأجابها بكتاب هنأها فيه على مساعيها وقال لها إنه يرجو رجوع سلمان لا إلى أمه الدموية فقط بل إلى أمه الروحية الكنيسة الكاثوليكية ، ثم أرسل البابا أنطونيو سيكالا إلى أرشيدوق النمسا وملك أسبانية يشاورهما فى مشروع إعادة سنان باشا إلى النصرانية وكان لسنان باشا أخ بقى مسيحيًا اسمه « كارنو سيكالا » تولى بواسطة وجاهة سنان فى الدولة جزيرة ناسوس من جزر الأرخبيل الأغريقى ، وكان يطمح إلى أن يتولى فى يوم من الأيام إمارة الفلاح والبغدان فكتب البابا إلى كارلوسيكالا فى ٨ مايو سنة ١٦٠٠م بمكانه من إمارة تلك الجزيرة يرجو منه العمل لإعادة سنان إلى المسيحية ، وفى أثناء ذلك صدرت الإرادة السلطانية إلى « كارلو سيكالا » بإمارة جزيرة « ناكسوس » ويجلب أمه لتكون بجانبه فلحظ الناس من ذلك أن « سنان » باشا هو الذى استخرج هذه الإرادة أملاً بأن تجيئ أمه وتهتدى إلى الإسلام وكان قد كتب إلى أخيه يستنجزه وعده بجلب أمه ، ثم اجتمع « سنان » وأخوه فى جزيرة « ناكسوس » ، قدم لهما ابن عمهما « فنسرو سيكالا » اليسوعى وأطلع سنان على اقتراحات البابا وفيليب الثانى ملك أسبانيا ، وبعد ذلك بسنة أنفذ البابا « أنطونيو سيكالا » إلى مجريط يلتمس من ملك أسبانية المعاضدة على إسقاط السلطنة العثمانية التى سيقوم « سنان باشا » ثائرًا عليها بعد رجوعه إلى النصرانية وكان برنامج البابان أن تتولى =

يتسرون أو يتزوجون بنساء غير مسلمات وكان ولاء بعضهم لايزال لأقوامهم ومن المؤكد أن أسماء عثمانية كبرى تولت مناصب عامة كبرى كالصدر الأعظم ولم يكن ولاؤها قد حسم بعد للدولة والسلطان مثل « إبراهيم باشا » الذى تولى الصدارة العظمى لسليمان القانونى ولم يكن مخلصًا فى اعتناق الإسلام بل كان مسيحيًا فى حقيقة الأمر ، وقد عمل مدة توليه الصدارة العظمى على إنقاذ أوروبا من ضغط

= أسرة مسيحية عرش الآستانة وأن يحمل شعوب تركيا على المسيحية ، ووعد البابان سنان باشا بأنه إن ثار على تركيا يكون من ورائه ملك أسبانيا وجميع ملوك المسيحيين .. وكتب البابا إلى سنان باشا فى ٥ إبريل سنة ١٦٠٣م كتابين فى أحدهما يعده بأن يكون ملكًا على البلاد التركية التى يفتحها بشرط أن يحول أهلها إلى العقيدة الكاثوليكية ويؤكد له بأنه فى هذا الوعد على وفاق مع الإمبراطور « رودلف » ومع ملك أسبانيا اللذين سينجدانه بجيوشهما وهو يدعوه أن يجحد الدين الإسلامى أمام شهود وهكذا يغسله من آثامه السالفة وأما الكتاب الثانى ففيه تذكير سنان بوعده الرجوع إلى حضر الكنيسة ووعد له إن ثار على السلطان يكون الإمبراطور وملك أسبانيا وجميع ملوك المسيحيين ظهرًا له ويختم البابا كتابه بوضع سنان باشا وعائلته تحت حماية الرسولين « بطرس وبولس » ، ويشير « جيل فينشتاين » إلى أن سنان باشا قد تدخل لدى السلطان سليم الثانى لإعفاء أفراد أسرته وهم يونانيون من سكان إقليم قيصرية – من الترحيل إلى قبرص بعد فتحها – كما اختار لترساناته عددًا من العمال المنحدرين من مسقط رأسه ، ص٢٥٩ – وفى شكيب أرسلان ، حاضر العالم الإسلامى – الجزء الثالث ، ص٢٤٦ – ص٢٤٧ – وبصرف النظر عن صحة الواقعة من عدمها إلا أنها تشير إلى تحول الصراع بين الدولة العثمانية والعالم الغربى الكاثوليكى حيث بدأت البابوية فى سعيها لتحطيم الدولة العثمانية تفكر فى اجتذاب بعض الذين وصلوا إلى قمة القرار السياسى فى الدولة ليكونوا عملاء لها – كما فكرت فى تثوير غير المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة حيث بدأ طرح مفهوم « وحدة العالم المسيحى » بحيث لا تكون الخلافات المذهبية سببًا لتفريق المسيحيين . أى أن مشروع استخدام الأقليات غير الإسلامية فى الدولة كأداة لتحطيمها يرجع إلى نهاية القرن السادس عشر ، وهو أحد تطبيقات مفهوم « التسميم السياسى » الذى لايزال العالم الإسلامى والعربى يواجهه من قبل إسرائيل وأمريكا ، راجع عن استخدام الأقليات كأداة من أدوات الصراع السياسى وكتطبيق لمفهوم التسميم السياسى ، حامد ربيع ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإرادة التكامل القومى (القاهرة : الموقف العربى ، ١٩٨٢) ، ص٨١ وما بعدها خاصة ص٨٦ ، ص٨٨ .

العثمانيين وتوجيه مجهود الدولة الحربى تجاه فارس ، واستنزاف موارد الدولة فى الجهة الشرقية وفى إحدى خطاباته إلى سليمان قال « إنه لعمل رائع .. إذ الزمت نفسك طبقًا لسياسة جدك ووالدك بطرد أتباع إسماعيل اللعين خارج آسيا لأن ذلك سيكون مجدًا يتوج أسماء الملوك العثمانيين إلى الأبد . أى شىء أعدل وأشرف من شن الحرب لتحقيق ذلك ، إن تحطيم سلاطين المماليك المتعجرفين فى مصر وسوريا لا يقاسون بقهر فارس ذات التاريخ القديم ، لقد استحق الإسكندر المقدونى لقب الكبير لأنهم قهرهم »(١) والشرط الثالث يمكن التعبير عنه بالنظام العام وطريقة الحياة فعلى من يريد أن يلتحق بالمؤسسات العثمانية أن يحترم القواعد العامة التى تنظم شئون المجتمع وتحكم حركته ويتسق مع العادات العثمانية فى اللغة واللباس وطرائق الحياة على المستوى الفردى وهنا تقدم الخبرة العثمانية المؤسسة قاعدة تتسق مع الخط العام للخبرة المؤسسية الإسلامية وهى « أن من يتولى للمسلمين ولاية عامة أو خاصة فلابد وأن يكون مسلمًا سنيًا معروف عنه الصدق والإخلاص فى الولاء للدولة وأن قبول الأعراف والعادات للجماعات غير المسلمة بتقليد زعامات منهم تشارك فى العملية السياسية فإن ذلك كان باعتبار خصوصية هذه الجماعات بأنها غير مسلمة - وأنها داخلة فى النهاية فى إطار مجمل العملية السياسية للدولة وليست منفصلة عنها فهى تملك المشاركة التنفيذية لكنها لا تملك توجيه العملية السياسية أو حتى صياغتها فالقرار الاستيراتيجى للدولة العثمانية الذى تصيغه الطبقة الحاكمة لا يشارك فيه غير المسلمين ، ثم يأتى دور غير المسلمين فى المشاركة فى تنفيذ هذه القرارات(٢) .

(١) محمد عبد اللطيف البحراوى ، فتح العثمانيين لعدن - رسالة ماجستير ، م. س. ذ ، ص٧٤ .
وكان إبراهيم باشا الصدر الأعظم من ذوى التأثير الكبير على سليمان القانونى ولزوج ابنته فصار (دامادا) أى صهرًا للسلطان ، وقد أعدم فى نهاية حياته ، وكان صدرًا أعظم (١٥٢٣- ١٥٣٦م) وكان يتفاخر أمام الرسل الأجانب بأن بوسعه جر سيده إلى كل ما يريد وبأنه يتمتع بسلطة مطلقة ، راجع جيل فينتشاين ، الإمبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر ، فى روبير مانتران ، تاريخ الدولة العثمانية - جـ١ ، م. س. ذ ، ص٢٧٩ .

(٢) عن الجدل الفكرى الثائر حول دور غير المسلمين فى المشاركة فى العملية راجع هذه الدراسة ، ص٤٧ ، ص٤٩ .

خامساً : وظائف المؤسسات العثمانية :

تذهب ليلى الصباغ فى كتابها « المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى » إلى أن أهداف المؤسسات العثمانية تتمثل فى :

١ - تأكيد النفوذ العثمانى .

٢ - المحافظة ما أمكن ذلك على الأسس الاقتصادية والاجتماعية والأطر الحياتية التى كانت تعيشها البلاد قبل الفتح العثمانى .

٣ - الاهتمام بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية وتنفيذ أحكامها على المذهب السنى الحنفى[١] وستانفورد شو يذكر مثل هذه الوظائف تقريبًا[٢] لكنه لا يمكن التغاضى عن قيام المؤسسات العثمانية بوظائف أخرى مثل الوظيفة العقيدية التى تتمثل فى الحفاظ على حدود دار الإسلام وحمايتها فى مواجهة أطماع المستعمرين وإلى الدولة العثمانية يرجع الفضل فى إبقاء بلدان المغرب العربى فى الحوزة الإسلامية أو التوسع فى « دار الحرب » من أجل نشر مبادئ الإسلام وتوسيع رقعة دار الإسلام إن الحديث عن غياب خطة أسلمة للبلدان التى دخلتها الدولة العثمانية لابد وأن يقبل بحذر معين فهناك آليات معينة استخدمتها الدولة للأسلمة بدون أى نزعة أكراهية أو تبشيرية ، فالمبدأ الإسلامى يقرر « لا إكراه فى الدين » لكن هذا على المستوى الفردى وعلى الدولة أن تمارس آليات لتوسيع قاعدة الترغيب فى الدخول للإسلام مثل الزواج من غير المسلمات ، وأن يكون المنتمون إلى الفئة الحاكمة مسلمين ، مثل تبنى الروح الإسلامية الحقة فى الممارسة فإن ذلك يدعو كثيرًا من غير المسلمين إلى مراجعة مواقفهم أو ما يطلق عليه الفقهاء « مشاهدة محاسن الإسلام » ويدخلون فى الإسلام ، ولا شك أن الوجود الإسلامى المعاصر فى

---

(١) ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى م. س. ذ ، ص١٥ .

(٢) Stanford J. Show. History of the ottoman Empier - val. p. 112.

شرق أوروبا يرجع إلى العثمانيين[١] . إن الدكتور عبد العزيز الشناوى قد ذكر أن العثمانيين لم يتبنوا وظيفة عقيدية فى المجتمعات التى فتحوها ففشلوا فى تحويل أهل هذه البلدان إلى الإسلام بينما استطاع الفاتحون الأوائل أن يدخلوا أهل البلدان المفتوحة فى الإسلام وأرجع ذلك بشكل أساسى إلى أن الفاتحين المسلمين خالطوا أهل البلاد المفتوحة بينما انعزل العثمانيون عن الأهالى فى البلدان التى فتحوها وتكبروا عليهم والواقع أن هذا التحليل يجافى الموضوعية لأن الفاتحين العثمانيين خالطوا أهل البلدان التى فتحوها منذ نشأة الدولة وتحول كثير من غير المسلمين إلى الإسلام ، إلا أن الظروف الموضوعية للدولة العثمانية كانت أشد تعقيداً لأسباب جغرافية تمثلت فى وجود تماس مباشر مع « دار الكفر » . وفى وجود حرب دائمة معها ، ولأسباب استراتيجية تتمثل أساساً فى أن الدولة العثمانية هى التى دشنت للعصور الحديثة التى اتسع فيها مجال الصراع وتعددت أدواته وتطورت أساليبه بشكل كان أقوى من قدرة الدولة العثمانية على أن تواجهه وحدها ، وبالتالى لم تتمكن فعلاً من أن تنعم بمراحل سلم تمكنها من إحداث تغيير فى الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى البلدان التى كانت بحوزتها . غير أن هناك سبباً جوهرياً آخر يتمثل فى طبيعة التركيبة الديموجرافية المعقدة للبلدان التى فتحها العثمانيون فهى تمثل متحفاً بشرياً من الأعراق والأديان والثقافات والقوميات . كما أن هذه الثقافات والقوميات تحمل تعصباً لثقافتها وقومياتها وأديانها وبالتالى إمكان تحولها إلى دين أو ثقافة أو قومية أخرى شيء متعذر وتكفى

(١) راجع محمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة ، م. س. ذ ، ص١٨٦ - ص١٨٩ حيث ساق بعض الإحصائيات بتعداد الوجود الإسلامى فى شرق أوروبا التى كانت خاضعة للدولة العثمانية وريقدر عدد المسلمين فى شرق أوروبا بـ ٦,٨٩١,٠٠٠ وهو إحصاء قديم عن كتاب «المسلمون فى أوروبا وأمريكا» للأستاذ الكتابى والذى تعود معلوماته إلى عام ١٩٧٦م - ١٣٩٦هـ ولا شك أن عدد المسلمين فى شرق أوروبا لا يقل عن عشرة ملايين مسلم . وهذا أحد آثار التواجد العثمانى فى أوروبا والملاحظة الجوهرية هنا تتمثل فى أنه حيث تواجد المسلمون العثمانيون بقوة كانت أعداد المسلمين فى تزايد أما فى المناطق البعيدة (الأطراف) فإن أعداد المسلمين تأخذ فى التضاؤل .

الإشارة إلى أن منطقة البلقان التى فتحها العثمانيون هى رمز على التفتت والتفجر العرقى والقومى والدينى وكقاعدة عامة فإنه فى البلدان التى تتعدد فيها العصائب والقوميات والثقافات يصبح من الصعب السيطرة عليها(١) ، فإذا كانت هذه التعددية ذات طابع عصبوى ولدى حامليها وعى بالانتماء إليها كهوية فإنه فى حكم المستحيل تحويلها إلى ثقافة أو دين آخر ، ولذا فإن أفضل وسائل التعامل معها هو الاعتراف بهذه التعددية وتوظيفها بما يحقق الأمن والاستقرار والتعايش . وقد فعلت الدولة العثمانية ذلك ، وأعملت ديناميات متعددة لتوسيع قاعدة المنتمين للإسلام لكنه لم يكن ممكنًا التحول لهذه المجتمعات إلى الإسلام كما حدث فى العالم العربى لا بسبب تقصير الدولة العثمانية وإنما بسبب الطبيعة الديموجرافية والجوستراتيجية للمنطقة .

---

(١) راجع فى ذلك ، ابن خلدون ، المقدمة ، م. س. ذ ، ص١٦٤ حيث ذكر أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة . ويضرب نموذجًا لذلك البربر الذين ارتدوا عن الإسلام ١٢ مرة ، أما العراق والشام فكان كافتها دهماء أهل مدن وأمصار فلما غلبهم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم لم يبق فيهم ممانع ولا مشاق ، ص١٦٥ وذكر الشام فى عهد « بنى إسرائيل » وكيف لم تمكن طبيعته العصبوية من إقامة دولتهم ويذكر مصر والشام فى عهده فالحكم فيهم فى غاية الدعة لقلة العصائب .

المبحث الثانى

« المؤسسات العثمانية التى تعاملت مع مشكلة الأقليات »

فى هذا المبحث نتناول تفصيلاً المؤسسات التى واجهت مشكلة التكامل القومى داخل المجتمع العثمانى وذلك عن طريق استقبال مخالفى الدولة فى العقيدة (الأقليات) ودمجهم فى الدولة والنظام السياسى ليصبحوا جزءًا منه ، إن أهم هذه المؤسسات هى « مؤسسة الملة » التى نظّمت الملل غير المسلمة وفقًا لانتماءاتها ومنحتهم حق انتخاب رؤسائهم الدينيين وراعت خصوصياتهم فى التعليم والقضاء .. والقضاء والضرائب وإلى هذه المؤسسة يرجع الفضل فى استمرار تكامل الملل غير المسلمة وازدهارها فى إطار نظام يختلف معها فى العقيدة ويحمل مشروعًا عالميًا من منطلق الدين الإسلامى ، وإلى جانب هذه المؤسسة وجدت « مؤسسة الجيش » ثم مؤسسة « الطوائف المهنية » وهما مؤسستان تكامل عبرهما جهود مواطنى الدولة المسلمين وغير المسلمين فى أخطر مجالين : المجال العسكرى ، والمجال التجارى والصناعى ، فكان المسلم يقاتل إلى جوار غير المسلم ، كما كان أصحاب المهن الصناعية والتجارية المختلفة يعملون فى إطار نظامى واحد ، كما كانت مؤسسة «العهودنامة» هى التى تنظم علاقة الدولة العثمانية بغير المسلمين من المستأمنين الذين يقيمون فى الدولة لأسباب طارئة وليسوا من مواطنيها ، ولكن لأن إقامتهم فى الدولة قد تصل إلى عشر سنوات فإننا أعطينا لهم حكم مواطنيها وعالجناها كأحد مؤسسات النظام العثمانى ثم تأتى « مؤسسة الحريم » كأحد المؤسسات المؤثرة فى النظام السياسى ولأن عادة الزواج من غير المسلمات هى أحد العادات الراسخة للسلاطين وهى جزء من الثقافة العثمانية فقد اعتبرنا « الحريم » أحد مؤسسات النظام التى تعاملت مع غير المسلمين .

ولأن المؤسسات فى جدلها مع واقعها قد يصيبها ما أطلقنا عليه الجمود المؤسسى فإننا تحدثنا عن مظاهر التحول فى المؤسسات العثمانية عبر معالجات بعض المفكرين السياسيين والإداريين العثمانيين الذين حاولوا طرح طرق لإصلاح الخلل فى هذه المؤسسات .

أولاً : مؤسسة الملة :

هى التى تنظم شئون عبر المسلمين فى الدولة وذلك بمنحهم حق الاستقلال بانتخاب رؤسائهم الدينيين ، وحق ممارسة شئونهم الخاصة فى التعليم ، والقضاء (الجنائى والمدنى) ، والضرائب تحت إشارف هؤلاء الرؤساء ، وكانت كل مجموعة من غير المسلمين تمثل طائفة مستقلة يتحدد وضعها ووضع المنتسبين إليها وفقًا لانتمائهم الدينى ، وكانت هذه المؤسسات تمثل مؤسسة وسيطة بين الدولة وأهل الملل المختلفة فيها بحيث يقوم رئيس كل ملة باستقبال « الفرمانات » والأوامر السلطانية ويبلغها لأهل ملته ويتابع أمر تنفيذها بينهم ، كما كان أفراد كل ملة يبلغون الدولة ما يريدون عبر رؤسائهم الدينيين المنتخبين منهم وذلك بموافقة سلطانية معلنة بفرمان خاص(١) . لقد أعطت الدولة الإسلامية للذميين حق الاستقلال بشئونهم الخاصة وإدارتها وفقًا لقوانينهم وأعرافهم لكن « الفاتح » هو الذى جعل من « مؤسسة الملة » جزء من بنية الدولة ، ووضع القواعد والتفاصيل المنظمة له بشكل لم يحدث من قبل فى الممارسة الإسلامية(٢) .

فبعد دخول الفاتح « القسطنطينية » عنوة قال لمن حوله من الجند « أيها الغزاة المجاهدون ، حمدًا لله وشكرًا لقد أصبحتم فاتحى القسطنطينية ، وقرأ عليهم الحديث الشريف « لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش »(٣) وهنأهم بالنصر ، ونهاهم عن القتل والنهب والسلب ، وأمر جنوده بحسن

(١) يذهب زين نور الدين زين إلى أن لفظه « ملة » ليس لها ما يقابلها فى المصطلح السياسى الغربى ، زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية ، م. س. ذ ، ص٣٩ .

(٢) Stanford J. Show. History of the ottoman Empier - val. p. 62.

وأيضًا نيقولا فاتان ، صعود العثمانيين (١٤٥١ – ١٥١٢) فى روبير مانتزان ، تاريخ الدولة العثمانية ، جـ١ ، ص١٢٤ .

(٣) لم يرد الحديث فى الكتب الستة وإنما جاء فى الجامع الصغير للسيوطى وفى شرحه المسمى السراج المنير للعزيزى ، جـ٣ ، وراجع بسام العسلى ، الفاتح القائد (دار الانفائس – ١٩٨٦ – ١٤٠٦هـ – ط١) ص١٠٥ – ص١٠٦ وهو يسند إلى بروكلمان ، ومحمد فريد ، وقد طالعت فتح القدير شرح الجامع الصغير للسيوطى فوجدت الحديث برقم (٧١٢٧) ، المجلد الخامس وقد صححه السيوطى وذكر أنه فى مسند الإمام أحمد ، والحاكم .

معاملة من فى أيديهم من الأسرى والرفق بهم ، وفدى عددًا من كبار الأسرى بماله الخاص ، وأصدر الفاتح بيانًا عامًا دعا فيه الفارين إلى المدينة كل إلى منزله وأمَّنهم على حياتهم وأموالهم ووعدهم بحرية العبادة وممارسة شعائر دينهم ، والعودة إلى أعمالهم ، وعمل على تنصيب بطريرك رومى جديد بنفس المراسم الفخمة التى كانت متبعة فى عهد الأباطرة الأول ، واجتمع الأساقفة وانتخبوا جناديوس بطريركًا لهم ، وبعد انتخابه ذهب فى موكب حافل من الأساقفة إلى القصر الذى كان فيه الفاتح فاحتفى به وبالغ فى تكريمه والترحيب به وتناول معه الطعام على مائدته ، وقدم إليه عصا البطريركية وقال له « إنك البطريرك وليحفظك الله واعتمد دائمًا على صداقتى ومودتى وتمتع بكل ما كان يتمتع به سلفك من الحقوق والامتيازات » ولما همَّ البطريرك بالانصراف نهض له الفاتح ورافقه إلى باب القصر ، وأعانه على ركوب الجواد المطهم الذى أعد له وأمر وزراءه وكبار رجال دولته أن يصحبوه إلى مقره الذى هيىء له ، وقد قال البطريرك للسلطان « إن الأباطرة النصارى لم يفعلوا قط مثل هذا لمن سبقه من البطاركة » .

وأصدر الفاتح بعد لذك فرمانًا للبطريرك أمنه فيه على شخصه وجعله فى رتبة الوزراء ، وعهد إليه بالنظر فى أمور الروم الأرثوذكس من الناحيتين المدنية والدينية كالزواج ، والطلاق والميراث وأصبح البطريرك بذلك زعيمًا دينيًا وسياسيًا لشعبه(١) .

وقد انتظمت مؤسسة الملة ثلاث ديانات ومذاهب رئيسية من غير المسلمين هم الأرثوذكس ، واليهود ، والأرمن وذلك حتى نهاية القرن خامس عشر(٢) ، فالأرثوذكس،

(١) جمعت هذه التفصيلات المتعلقة بفتح القسطنطينية من مجموعة من المراجع أهمها هى :
- سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، م. س. ذ ، ص١٤١ ، ص١٤٥ ، ص١٤٦ ، وهو أهم كتاب فى الموضوع باللغة العربية وبقية المراجع تأخذ منه .
- بسام العسلى ، الفاتح القائد ، م. س. ذ ، ص٧٨ ، ص٧٩ .
- عبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وقاهر الروم ، م. س. ذ ، ص١٣١ وهو أكثر من ينقل عن الرشيدى .
- محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٦٥ .

(٢) المرجع الأساسى فى هذا الموضوع هو هاملتون جب ، وهارولد بورت ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب - ١٩٩٠) جـ٢ ، ص٢٧٨ وما بعدها - الفصل=

كانوا هُمْ أكثر الملل اتباعًا فى منطقة البلقان وكانوا يخضعون لإشراف بطريركية القسطنطينية ، وبدخول البلغار المسيحية بزغت لديهم مشاعر قومية عبَّرت عن نفسها فى الممارسات الكنسية التى تبنت اللهجة السلافية كمميز لها عن كنيسة القسطنطينية كما أن الصرب بعد دخولهم المسيحية أسسوا لهم كنيسة تتحدث باللهجة السلافية أيضًا ، وكأى أقوام فى طور نشأتها فإنها تسعى لتأكيد هويتها وتمايزها عن الآخرين ، لذا فقد وجدت كنيسة صربية ارتبطت بالازدهار المفاجىء والقصير المدى للإمبراطورية التى أسسها « ستيفن دوشان » وهكذا ففى الوقت الذى تم فيه الفتح العثمانى كان الفرع السلافى من الكنيسة الأرثوذكسية الداخل فى حوزة السلطان يضم ما لا يقل عن ثلاث بطريركات منفصلة فى كل من « أوخريدا وتورنوفو » حيث قامت الكنيسة البلغارية أولاً فى « أوخريدا » فى القرن الحادى عشر ثم أقيمت كنيسة بلغارية أخرى فى « تورنوفو » فى أواخر القرن الثانى عشر ، وفى « أبيك » حيث أقيمت الكنيسة الصربية ، ثم الكنيسة الأم وهى كنيسة القسطنطينية (الأرثوذكسية اليونانية) ولم تكن هذه الكنائس تحتلف فيما بينها فى العقيدة وإنما اختلافها فى اللغة وبعض التعبيرات العرقية والأسرية التى اتخذت طابعًا قوميًا ، ولذا فإن الفاتح فى بحثه السياسة الخاصة بالتعامل مع المذاهب الأرثوذكسية فى البلقان وضع كل أتباعها دون استثناء تحت رئاسة البطريرك الأكبر، وألغى بطريركية « تورنوفو » بالفعل وبينما بقيت كنيسة « أوخريدا » و « أبيك » تستخدمان اللغة السلافية كلغة طقوس دينية إلا أنهما خضعتا إداريًا وتنظيميًا ومؤسسيًا للكنيسة المركزية وهى كنيسة القسطنطينية ، وقد جرى توحيد الكنائس الأرثوذكسية فى ملة واحدة عقب الاستيلاء على استانبول فى عام ١٤٥٣م حين أصبح ذلك ممكنًا للمرة الأولى(١) ، وقبل فتح القسطنطينية فإن رعايا الدولة العثمانية الأرثوذكس كانوا يخضعون لقسسهم المحليين ، لقد نظم الفاتح الكنيسة باعتبارها « ملة » – أى جماعة لها انتماء دينى تتميز به عن أهل الأديان الأخرى فى

= الثامن بعنوان أهل الذمة وهو فى تقديرى من أضعف فصول الكتاب مما يؤكد صعوبة هذا الجزء من البحث وقلة المراجع أو الوثائق المتوافرة بخصوصه وهو ما يعنى بدوره قدر المعاناة التى تواجهها هذه الدراسة .

(١) أى أن الفاتح هيأ للمذهب الأرثوذكسى وحدة لم تكن ممكنة من قبله .

الإمبراطورية – تخضع لسلطة البطريرك وخلع عليها اسم « روم مللتى » أى الطائفة الرومانية وأصبح تنصيب البطريرك يجرى وفقًا للتقاليد الكنسية البيزنطية ولكن الذى يقر تنصيبه هو السلطان « محمد الفاتح » الذى خلع عليه رتبة « باشا » التشريفية وهى نفس طبقة الوزراء ذات الثلاث أطواغ وسمح له بأن تكون له محكمة خاصة وسجن خاص فى حى الفنار وكان يتمتع بسلطة مدنية على ذميى كنيسته وهو مسئول عنهم مسئولية مطلقة أمام الدولة[1] ، وفيما يتعلق بالضرائب (الجزية والخراج) فإن الدولة العثمانية عاملت « الأرثوذكس » كملة واحدة كان يفرض عليهم جميعًا مبلغًا محددًا من المال يساهمون جميعًا فى دفعه إلى الدولة ، وكان تحديد هذا المبلغ يتم بالتعاون والاتفاق بين موظفى الباب العالى والسلطات الدينية المحلية، ولم يكن هذا المبلغ ثابتًا بل كان يتحدد وفق طاقة وأوضاع أهل الملة والتى يعرضها ممثلوهم المحليون على مسئولى الدولة – أى أن هناك نوعًا من التشاور والتراضى يتم من خلاله تحديد ما يجب على « ملة الروم » من جزية أو خراج أو ضرائب أخرى ، ولكن توزيع أعباء دفع المبلغ الذى يتم الاتفاق عليه على أفراد الملة كان يقوم به « البطريرك » وكان يتابع أمر تحصيله وهو الذى يقوم بدفعه إلى الدولة[2] .

أما طائفة الأرمن فلم يتم الاعتراف بهم كملة إلا سنة ١٤٦١م وذلك لأن الجاثليق الأرمنى كانت قاعدته (مقره) الأصلية فى أشميا ذزين فى إريفان ولم تكن

---

(١) ويجادل الباحثان مؤلفا « المجتمع الإسلامى والمغرب » فى أن تكون هناك وثيقة تدل على أن القسطنطينية قد سلمت بمحض إرادتها وهو ما جعل سليم الأول وسليمان القانونى يعاملان أهلها فيما بعد على أن بلادهم قد فتحت صُلْحًا ، ومن الطبيعى أن يندهش الباحثان كغربيين لكيفية تعامل الفاتح مع أهل القسطنطينية الذين يخالفونه فى الدين والعقيدة وكانوا بالأسس محاربين له ، لكن الإجماع أن القسطنطينية قد فتحت عنوة ، وأن الفاتح هو الذى اجتهد لأهلها اقتداءً بعمر بن الخطاب فى تعامله مع أهل البلدان المفتوحة ، ومن الواضح أنهم لا يفهمان أن مسألة كيفية التعامل مع أهل البلدان المفتوحة إنما تخضع لاجتهاد الإمام وقد أفضت القول فى هذه النقطة فى فصل « الأقليات والممارسة السياسية فى الإسلام » .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٠٥ ، وليلى الصباغ تنقل عنه ، ص١٢٨ وما بعدها .

قد دخلت بعد فى جوزة العثمانيين لذا فإن الفاتح فى سعيه لتأسيس « ملة أرمينية » وقع اختياره على أسقف بورصة (هوراغيم Horoghim) ليشرف عليها وخلع عليه منصب بطريرك اسطنبول ومنحه صلاحيات شبيهة بتلك التى كان يتمتع بها بطريرك الأرثوذكس . وقد كانت « ملة الأرمن » تشمل إلى جانب الأرمن بقية الجماعات الأخرى التى لم يتحدد وضعها مثل « البوجوميل » فكأنها جمعت الكنائس الخارجة عن الكنيسة الأرثوذكسية(١) .

وقد كان الكاثوليك قلة فى اسطنبول ومثلهم بشكل أساسى « أهل جنوة » الذين كانوا يسكنون حى غلطة ، وكانوا قد تعاونوا مع العثمانيين أثناء حصار القسطنطينية، وبعد فتحها فإنهم بعثوا بمفاتيح مدينتهم إلى « الفاتح » فعاملهم كبلد فُتح صُلحًا إذ أصدر « فرمانًا » يمنعهم حرية العبادة وأن تبقى لهم كنائسهم وأن تكون لهم إرادتهم الداخلية الخاصة وينتخبوا حاكمهم بأنفسهم ، وضمن لهم كذلك حرية التجارة مع جميع أرجاء الدولة العثمانية برًا وبحرًا وقابل دفع جزية سنوية للدولة ، وأن تهدم أسوار مدينتهم ، وقد زار « الفاتح » المدينة فنزع عنها جميع الوسائل التى قد تغريهم بالثورة والعصيان ، ولأن كثيرًا من أهلها قد فروا منها فإن «الفاتح» أمر بإحصاء أملاكهم وتقييدها فى دفتر خاص حتى لا يضيع منها شىء وبعث رسولاً خاصًا معه رسالة من الحاكم الجنوى إلى الفارين لكى يعودوا وستعود إليهم جميع أملاكهم وأمهلهم ثلاثة أشهر وإلا صارت أملاكهم للدولة(٢) .

وهذا نص ما أعطاهم « محمد الفاتح » وفقًا لما أورده « أسيدو Assedi » « أعلن أنا السلطان محمد الخاقان الأكبر وزعيم القوى البحرية بن السلطان مراد بيك الخاقان الأمير وزعيم القوى البحرية باسم الإله حاكم السموات والأرض وباسم نبينا الكبير محمد أننا بالقوانين السبعة التى تبنيناها وأقررناها باسم الإسلام وباسم الأنبياء الـ١٢٣ لربنا أقسم بجدى وبأبى وحياتى وحياة أولادى وبالأرض التى استولينا

---

(١) نفسه ، ص٤١٢ حتى ص٤١٥ ، وعبد العزيز عوض ينقل عنه لكن يعطى تفصيلاً عن تطور الملة فى القرن التاسع عشر راجع ص٣٠٢ وما بعدها .

(٢) سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، م. س. ذ ، ص١٥٦ ، ص١٥٧ .

عليها بحد السيف أنه طالما أن أصلاء غلطة جميعًا بعثوا إلى بكل من السادة النجباء بابيدلاوس ، وبالافيسكيثى ، وماشيودى فرانش والمترجم نيكولا زوبافيزون ليعبروا عن خضوعهم لى ورغبتهم فى أن يصبحوا رعايا لنا فلهم أن يحافظوا على تقاليدهم وعاداتهم فى سائر أرجاء بلادنا ، ويسيروا شئون « بيرا » التى يقطنون فيها ولتكن لهم كل ممتلكاتهم وثرواتهم ومنازلهم ومخازنهم وكرومهم ومطاحنهم وأشياؤهم التجارية وأطفالهم وعيالهم ومواليهم وأتباعهم فضلاً عن أن لهؤلاء أيضًا شأنهم شأن المنتسبين إلى بلادنا أن يعملوا بالتجارة البحرية وليسافروا برًا وبحرًا وليصبحوا أعزاء على قلوبنا فى المستقبل ، ونحن سندافع عنهم دفاعنا عن غيرهم من سكان بلادنا ، دون أن نطالبهم بأية ضرائب إضافية عدا الخراج المعروف فى سائر أرجاء البلاد الأخرى ، ولنترك لهم كنائسهم على ألا يقرعوا الأجراس والمزامير.. وأن لمواطنيهم أن يغدوا ويروحوا مع التجار الجنوبيين ومع أشيائهم التجارية مع أولادهم وعيالهم بحرية .. ولهم أن يستمروا فى تحصيل الضرائب التى كان ينبغى تحصيلها من قبل .. وأصحاب الأموال منهم أحرارًا فى أن ينتخبوا من بينهم قاضيًا يكلف بالنظر فى الدعوى التى تنشأ فيما بين تجارهم(١) . وبالطبع فإن أهل جنوة لم ينظموا « كملة » وإن كان قد نَظَّم وضعهم الحقوقى والسياسى فى الدولة عهد الأمان الذى منحه لهم السلطان بفرمان يجعل منهم رعية تابعة للدولة(٢). أى أن عدم تنظيمهم « كملة » لم يفقدهم حقوقهم السياسية ، والإدارية والاجتماعية التى حازها أهل الملل الأخرى ، وقد وُضع الجنويون تحت إشراف « بطريرك الملة الأرمنية » التى ستنتظم كل المذاهب المهرطقة أو المخالفة للملة « الأرثوذكسية اليونانية » .

---

(١) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية م. س. ذ ، ص٥٣ – ص٥٤ ، ويقول Assedco عن الجنويين « يا لهؤلاء الجنويين » أنهم يبعثون برسول حاملاً المفاتيح إلى الأتراك لتنفيذ قرار خاطئ ، ومشئوم ، ويقوم الحاكم بتعيين أحد باشواته لشغل وظيفة تسيير الشئون القانونية والعدلية ، ويضع يده على جميع ثروات الفارين ويصدر إرادته القاضية بتهديم أسوار « بيرا » ويبدو خطاب Assedio مفعمًا بالحسرة والأسى لوقوع جنوة فى يد العثمانيين .

(٢) هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغربى ، م. س. ذ ، ص٤١٦ .

أمَّا الملة الثالثة التى انتظمتها مؤسسة « الملة » فهى الملة اليهودية ، والتى تم الاعتراف بها وتنصيب رئيس لها أطلق عليه لقب « حاخام باش » أو كبير الحاخامات وهو يمثل جميع أفراد طائفته المقيمين فى الإمبراطورية ، ومنحت له صلاحيات مشابهة لتلك التى يتمتع بها « البطريرك » لكنه امتاز عنه بأن أعطى حق التقدم عليه فى الاحتفالات الرسمية إذ كان يلى « شيخ الإسلام » وقد جاء الفتح العثمانى فرصة لليهود للتخلص من أوضاع الاضطهاد التى كانوا يعانونها فى ظل الإمبراطورية البيزنطية التى كانت تعاملهم كمنبوذين فلا تسمح لهم بشغل المناصب العامة أو الشهادة على المسيحيين أو الحصول على أى نوع من التشريف ، لكن الدولة العثمانية أعادت إليهم اعتبارهم فحصلوا على عطفها حتى عين أحدهم طبيبًا للسلطان(١) ، ومارسوا حياتهم الخاصة كما يشاءون وبشكل عام فإنه يمكن القول إن الإمبراطورية العثمانية فى القرن الخامس عشر قد عرفت سكانًا يهودًا يمكن تقسيمهم إلى شريحتين حسب أصول كل منهما .

القسم الأول : الجماعات اليهودية التى وجدت فى الأراضى العثمانية قبل وصولهم إليها وهم يتألفون من يهود ينتمون إلى الإمبراطورية البيزنطية القديمة فهناك عدد من المراسيم يشير إلى وجود يهود فى صاروخان ، والقرم ، وغاليبولى ، وسالونيك والقسطنطينية وفى عام ١٤٨٨ - ١٤٨٩م تسجل إدارة الضرائب وجود ٤٢٩ أسرة يهودية فى القسطنطينية أى أكثر من ٢٠٠٠ يهودى .

القسم الثانى : الجماعات اليهودية التى هاجرت إلى الدولة العثمانية بسبب اضطهادها فى العالم الغربى وقد جاءت هذه الجماعات من بولندة ، والنمسا وألمانيا وإيطاليا ، لكن هذه الهجرة بلغت منتهاها بعد قرار طرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢م وقد استقبلتهم الدولة العثمانية بتسامح شديد لأنه واكب طردهم طرد المسلمين أيضًا من أسبانيا ولأن بنية الدولة العثمانية الفكرية والمؤسسية والحركية تبدأ التعصب والعنصرية بفضل تعاليم الشريعة الإسلامية ، هذه الهجرة قد أدت إلى

(١) هاملتون جب ، وهارولد يوون ، المجتمع الإسلامى والغربى ، م. س. ذ ، ص٤٠٦ - جـ٢ .

انقلاب فى حجم الملة اليهودية فى الدولة العثمانية ، ففى جميع المراكز الحضرية التى تتميز بقدر من الشهرة وجدت جاليات يهودية هامة ، ففى سالونيك كان أكثر من ٦٠٪ من سكانها يهوداً وفى القرن السادس عشر ستصبح العاصمة الأم لليهود فى الدولة العثمانية[١] .

كان اليهود فى الدولة العثمانية قبل الهجرة الكبرى من أسبانيا ينقسمون عقائديًا إلى قرائين وربّانيين ثم أعقب ذلك انقسامهم إلى سفارديم وإشكنازيم[٢] ورغم أن كليهما ينتميان إلى فئة الربانيين إلا أن هناك فروقًا بينهما فى بعض الطقوس التعبيرية وفى اللغة ، وقد طبع اليهود « السفارديم » اليهود بطابع الانعزال عن أبناء بنيهم الآخرين وأنشأوا لأنفسهم حياتهم الخاصة ذات الطقوس الدينية المتميزة ، لكن لم تضمهم طائفة واحدة وإنما انقسموا إلى هيئات صغيرة تحافظ كل منها على عادات وقيم المكان الذى هاجر منه أفرادها فى الأصل مما أدى إلى كثرة الخلافات الداخلية بين اليهود وإن لم تصل إلى حد زعزعة « وحدة الملة » التى ظل « الحاخام باش » يشرف عليها ، وكان « الحاخام باش » ينتخبه اليهود أنفسهم ثم يثبته الباب العالى فى منصبه . لقد كان تدفق « السفارديم » من القوة بحيث كانت أعدادهم تفوق كل الهيئات الدينية الأخرى فى كل المدن الكبرى بالإمبراطورية وبذلك تزعموا « الملل » بأسرها على حد تعبير « هاملتون جب وبوون »[٣] .

ومع زيادة توسع الدولة العثمانية فى البلدان الإسلامية التى كان يسيطر عليها المماليك حدثت تحولات جذرية فى بناء « مؤسسة الملة » فقد صار المسلمون لأول مرة أغلبية ، كما أن كراسى البطاركة الأرثوذكس الثلاثة فى أنطاكية ، والقدس ، والإسكندرية دخلت فى نطاق الإمبراطورية ، مما أدى إلى تعدد ممثلى الملة ولكن الآن الكنيسة الأرثوذكسية لا يوجد لها رئيس واحد أعلى وإنما هى محكومة

---

(١) نيكورابيلد سينو ، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية – جـ١ ، ص١٩٦ ، ص١٥٧ .

(٢) هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص٤٠٨ – جـ٢ .

(٣) هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، جـ٢ ، ص٤١١ .

بأوليجاركية من البطاركة كل منهم يتمتع بسلطات فى منطقة مشابهة لسلطات البابا فى روما فلم تحدث مشكلة ، بسبب تعدد البطاركة ، إذ ترك السلطان سليم لكل واحد عمله السابق ، واحتفظ البطريرك فى القسطنطينية بلقب (رئيس الملة) ولكنه « يتقاسم الإشراف » الروحى على الأرثوذكس مع زملائه كما كان فى الماضى ، ولكن الفتح العثمانى لبلاد الشام ومصر عزز من تفوق العنصر اليونانى فى الولايات السورية بمقتضى مرسوم يعزى إلى البطريرك (جرمانوس) وينص على تحريم دخول الرعايا اليونانيين من سكان سوريا وفلسطين الذين يتكلمون اللغة العربية إلى الأديرة اليونانية مما منع وصولهم إلى المراكز الكهنوتية العليا باستثناء رتب رجال الدين العلمانيين ، وبالإضافة إلى البطريركيات الثلاث فإن الفتوحات العثمانية فى القرن السادس عشر قد ضمت إلى « الملة » هيئتان أخريان هما كنيستا قبرص وسيناء ، وقد أعيد تنصيب كبير أساقفة له نفس الصلاحيات السابقة على احتلال اللاتين[1] (الكاثوليك) للمدينة ، إذ نظر الأرثوذكس القبارصة إلى الفتح العثمانى للجزيرة على أنه تحرير لهم من اضطهاد الكاثوليك كما أدى فتح بلاد الشام ومصر إلى تزايد أعداد اليهود فى الإمبراطورية إذ أضيف من المجر ومولدافيا ، ولأن تقاليد يهود البلدان المفتوحة تستند إلى وجود « ناجد » أو « ريس » أو « ربى » تشبه سلطته سلطة « الحاخام باش » فى القسطنطينية ، فقد راعى تقاليدهم وألغى سلطة « الحاخام باش » على كل يهود الإمبراطورية وأعطى لكل جماعة يهودية حق حكم نفسها بنفسها تحت سلطة حاخامها المحلى ، لكن « سليمان القانونى » أعاد للملة وحدتها الإدارية فجعل « الحاخام باش » هُو رئيس كل أفرادها لكنه عين لها « كخيًا » على نمط كخيا النقابات ليمثل مصالحها لدى الحكومة ، وهو يهودى يحمل إلى السلطان والوزراء مطالب طائفته وتظلماتها من حكام المقاطعات أو المسيحيين المتعصبين[2] .

وكما أثر الفتح العثمانى على الملل الثلاث المعترف بها فإن مذاهب مهرطقة قد ظهرت أيضًا أهمها الكنيسة النسطورية والتى كان يمثلها « الآشوريون » فى العراق

(١) نفس المرجع ، ص٤١٩ حتى ص٤٢١ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٢٣ .

والذين كانوا يخضعون لزعامة البطريرك الوراثى « المار شمعون » جاثليق الشرق الذى كان يقيم بقرية تقع شمال الموصل ، وكانت هذه الطائفة تعانى من تدهور ثقافى واقتصادى ، وإقامة بطريركية منافسة فى كتشانس[١] ثم الكنيسة اليعقوبية فى سوريا والقبطية فى مصر (المونوفزيون) الذين يؤمنون بأن المسيح شخص واحد ذو طبيعة واحدة ، وقد قدر عدد اليعاقبة فى سوريا عقب الفتح العثمانى بـ٥٠,٠٠٠ أسرة[٢] . أما الكنيسة المهرطقة الثالثة فهى الكنيسة المارونية وأتباعها يؤمنون بأن للمسيح إرادة واحدة على خلاف الأرثوذكس الذين يقولون بأن له طبيعتين مختلفتين ولكل طبيعة إرادة خاصة بها وترجع هذه الكنيسة إلى زعيمها الأول « القديس مارون» ت عام ٤١٠م ، أما منظمها وبطلها فهو « يوحنا مارون » الذى يحتمل أن يكون اسم الطائفة راجع إليه ، وقد عزل الموارنة أنفسهم فى المناطق الجبلية وأقاموا كرسيًا لبطريركهم فى « بكركى » بلبنان ، وقد اتحدت مع الكنيسة الكاثوليكية بعد مجمع « فلورنسه » الذى عقد فى عام ١٤١٩م ، لكن بطركها لم يستطع إقناع رعيته بذلك فظلوا لقرون ثلاثة منكمشين عن روما حتى القرن الثامن عشر (١٧٣٦م) ، وقد طالب كثير من مفكريهم بضرورة البقاء مستقلين عنها كالدويهى (ت ١٧٠٤م) وابن عزون (ت ١٧١١م) ، فالموارنة عند الفتح العثمانى كانوا يشكلون طائفة تختلف عن مثيلاتها فى الإمبراطورية ما عدا واحدة فقط وهى الكنيسة الأرمنية المتحدة فى « كليكيا » التى أعلنت انضمامها « للبابا » بعد مجمع فلورنسا ، فهاتان الكنيستان ترتبطان بسلطة عليا خارجة عن حدود الإمبراطورية العثمانية ونفوذها ، وقد تركت الدولة العثمانية للكنيسة المارونية استمرار أوضاعها السابقة على الفتح حيث يدير شئونها العامة رئيسها الدينى ويشرفه عليها مقدموها الخاصون الذين كان من ضمن أعمالهم جمع الضرائب وتقديمها إلى الحكومة العثمانية وأشهر مقدميها المتميزين فى تلك الفترة التاريخية مقدمو بشرى ، والبترون ، وجبيل[٣] . وبالإضافة إلى هذه

---

(١) هاملتون جب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، جـ٢ ، م. س. ذ ، ص٤٢٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٢٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص٤٣٠ وأيضًا معلومات أوسع فى : ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٣٦ ، ص١٣٧ .

الكنائس الثلاث وجدت طائفة الكاثوليك التى أحرزت تقدمًا على حساب معظم الطوائف الأخرى وذلك لعاملين أولهما : النفوذ الذى حصلت عليه فرنسا الكاثوليكية منذ أن وقعت معاهدة الامتيازات بين فرانسوا الأول وسليمان القانونى وثانيهما هو إنشاء الهيئة الدعائية الكاثوليكية فى سنة ١٦٢٢م والتى أنشأها البابا « جرجورى الخامس عشر » للإشراف على البعثات

الكاثوليكية وقد قويت هذه الطائفة بانضمام عناصر منشقة إليها من الطوائف الأخرى فى الكنائس الشرقية(١) . ولم يستدم خلفاء « الفاتح » سابقته الخاصة بتنظيم مختلف طوائف الذميين فى « ملل » معترف بها وإنما اقتصروا على الملل الثلاث الأصلية واعتبروا غير الأرثوذكس اليونانيين ضمن الملة الأرمينية تدخل فيها الكاثوليك والنساطرة واليعاقبة ورغم أنه كان للبطريرك الأرمنى من الناحية الرسمية سلطة مدنية عليهم إلا أن أعيانهم الدينيين هُم الذين كانوا يقومون بإدارة شئونهم المحلية بالفعل(٢) .

ثانيًا : مؤسسة الجيش :

هى المؤسسة الأم التى قامت على أساسها الدولة العثمانية فهى أولى المؤسسات وأهمها على الإطلاق ، لأن الدولة العثمانية نشأت بالأساس كإمارة مجاهدة ترفع لواء القتال ضد « دار الكفر » وهو ما ميَّزها عن غيرها من الإمارات التى نجمت عن تحلل الدولة السلجوقية ، فكان المجتمع العثمانى يقاتل وينتج عن القتال ضم بلدان جديدة إلى « دار الإسلام » كات هذه البلدان هى التى تمثل القاعدة الأرضية للدولة الناشئة للدولة الناشئة ، وكانت هذه القاعدة الجديدة تستدعى تنظيمًا وإدارة لها طابع الاستمرار ، لأن حركة الفتوحات العثمانية لم تكن مجرد عمليات عسكرية وإنما اتخذت طابعًا عمرانيًا شاملاً قوامه العدل والحكمة

(١) عبد العزيزر محمد عوض ، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا سنة ١٨٦٤ – ١٦١٤ م. س. ذ ، ص٣٥٤ .

(٢) هاملتون چب ، وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والعربى ، م. س. ذ ، ص٤٣٢ .

وحسن التدبير والبصيرة ، فما كان يمارس مع أهل البلدان المفتوحة كان جزءًا من خطاب عثمانى لأهل البلدان التى لم تفتح يغريهم بالدخول فى التبعية العثمانية ، وفى المرحلة الأولى من حركة المجتمع العثمانى لم يكن ثمة تمييز بين الجند والأهالى بل كانت قيم الرباط والثغور هى السائدة فكل مرابط هو جندى وقت الحرب وصانع عمران واستقرار وقت السلم وكانت الإقطاعات العسكرية الموروثة عن الدولة السلجوقية منتشرة كتنظيم عسكرى وإدارى فى نفس الوقت ، فكل جندى له أخاذة معفية من الضرائب مقابل جهده العسكرى ، لكنه مع استمرار الفتوحات فى عهد أورخان كان لابد من وجود جند يتميزون عن الأهالى تجرى عليهم الرواتب من الدولة وقت الحرب وهم ملزمون بأن يستجيبوا لنداء القتال بشكلٍ أكثر تحديدًا عن بقية مواطنيهم الذين كان الأمر بالنسبة لهم فى حكم الندب وبالمعنى الأصولى فالقتال فى حق الذين يدفع لهم أجر هو فرض عين أما الذين لا يدفع لهم أجر فهو فرض كفاية . ومع توسع المجتمع كان لابد من التخصص وزيادة الجند وكما تحكى الجهنامة فإنه مع خروج القاضى (خير الدين) إلى الرعية لتسجيل المشاة بأمر السلطان أبدت الرعية فور سماعها بالخبر رغبتها فى الالتحاق ولسان حالها يقول « لنكن فى خدمة « الباديشاه » وقد تقدم العديد من الرجال الذين ما إن سجلوا أسماءهم حتى لبسوا القلنسوة البيضاء وانطلقوا وبعد اكتمال المشاة أتى أناس آخرون قائلين « سجلونا فى الياماق على الأقل ولتتح لنا فرصة الاشتراك فى الحرب وبتدبير كل من قره خليل وعلاء الدين سجل بعضهم وعينوا فى العجم وبعضهم الآخر فى البساتين وصار هؤلاء المسجلون ينال كل منهم أقجة واحدة أيام الحرب . أما بعد العودة من الحرب فكانوا يعودون إلى الزراعة مرة أخرى ولا تؤخذ منهم أية ضرائب ديوانية وقد عين رئيس لكل عشرة وقائد لكل مائة وقائد أعلى لكل ألف من هؤلاء الذين اشتهروا باسم البيادة – المشاة[1] .

ورغم غموض النص حول عدم التمييز الواضح بين الذين يفترض أنهم متخصصون فى الجندية وبين الذين يعملون جندًا وزراعًا مقابل الإعفاء من

---

(١) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية ، م. س. ذ ، ص٢٠٢ .

الضرائب إلا أنه يمكن القطع بأن الجيش قد دخل دورًا نظاميًا ومؤسسيًا جديدًا يفترض صفات غير تلك التى كانت قبل تحول الجيش إلى مؤسسة من أهمها كما فى جيوش العالم كله الطاعة ، والمسئولية ، الطاعة حتى يمكن تجميع الجنود وضبطهم أثناء المعركة ، والمسئولية تجاه البلدان المفتوحة بالالتزام بعدم التعدى بالسلب والنهب والاعتداء .. إلخ . وفى هذه الفترة رغم أن الجيش العثمانى كان يضم عناصر فى طور الدخول إلى الحضارة بالاستقرار فى الأرياف وحول المدن إلا أن غالبيته كانت عناصر تركمانية بدوية لاتزال تقاليد ما قبل الإسلام تسيطر على سلوكهم . وهنا تتحدث المصادر التركية عن « عدم ملائمة مؤسساتهم للأهداف التى وجدت من أجلها ، أو أنهم يمارسون ألوان الفساد فى الحرب والسلم »(١) ومن ثم تم تشكيل ميليشيات جديدة مؤلفة من أولاد المسيحيين الذين أخذوا من الخارج ثم صاروا يؤخذون من الداخل أيضًا ، ومن ثم اختار باديشاه اعتماد أسلوب جلب أولاد الكفار وتدريبهم لضمهم إلى صفوف العسكر حيث يبلغون شرف الإسلام من جهة ويجاهدون جهادًا مقدسًا ضد أعداء الدين من جهة ثانية ، وهكذا تم جلب ألف من الأولاد الذكور وزيد لكل واحد منهم درهم وجرى توزيعهم حسب استعداداتهم وصاروا يعرفون بالانكشاريين وبعد ذلك خصص المشاة بالمزارع لتسد مكان المعاشات التى كانوا يأخذونها غير أن أولئك الذين كانوا يلتحقون بالجنود أيام الحرب وهم على ظهور الخيل عرفوا باسم المسلّمين (أى المعفين من الضرائب) » . إن ذلك قد تم فى ٧٣٠هـ (١٣٢٠م)(٢) . ويعتقد أنه فى المرحلة الأولى لتكوين جيش إنكشارى من أبناء غير المسلمين كان المقصود به تقليل تأثير العناصر التركمانية البدوية المخرِّبة – أى إحداث إحلال لها وتوازن معها . وكان هذا الجيش فى المرحلة الأولى من أسرى الحرب الذين كانت الدولة تأسِرهم بحيث كان الأسرى يصبحون ملكًا للدولة والأربعة أخماس الباقين يوزعون على المقاتلين . وكان (الأسرى الذين من حق

(١) على همت بركى الأفسكى ، الفاتح وحياته المدنية ، م. س. ذ ، ص١٥٠ ، وأيضًا چب وبوون ، ص٨٥ – جـ١ .

(٢) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى رؤية مادية ، م. س. ذ ، ص٢٠٥ ، ص٢٠٤ .

الدولة يسمون « البنجيك » وهى منحوتة من كلمتى البنج : خمسة ، ويك : واحد الفارستين بعد تتريكهما[1] – ويظهر أن غير الصالحين من الرجال أو النساء كانوا يقومون بأعمال أخرى بحيث يوقف نتاج هذه الأعمال على بعض الأغراض التى عادة ما تكون عسكرية – أما الصالحون للخدمة العسكرية فكانوا يجندون فى الجيش وكما يروى التاريخ العثمانى المفصل أن أبناء آيدن كانوا يأخذون خمس الأسرى الذكور والمأسورين فى الحرب ويربونهم للاستخدام فى الخدمات العسكرية لصالح الدولة[2] . وقد حذت الدولة العثمانية نفس النهج فاستخدمت الأسرى فى الأغراض العسكرية ولم يكن هؤلاء يحصلون على تربية عثمانية إسلامية فلم يكن معقولاً أن يكون أولئك الذين جبلوا فى المسيحية جسدًا وروحًا مؤهلين للنجاح فى الأعمال التى أجبروا عليها لمجرد وقوعهم فى الأسر لذا تم إلغاء مؤسسة أولاء العجم فى غاليبولى – أولاد غير المسلمين المأسورين – بعد أن برزت محاذيرها الكثيرة للعيان . وعندئذ ظهرت طريقة لتنشئة الرجال تنشئة جذرية هى من إبداع بنى عثمان مائة بالمائية حيث كان الأسرى الذين تتراوح أعمارهم بين العشر سنوات والـ٢٥ سنة يرسلون إلى الأسر الفلاحية التركية مع تقديم شىء من المقابل لذلك لهذه الأسر حيث يتعلمون اللغة ويكتسبون الدين والتقاليد والأعراف ثم يتدربون التدريبات العسكرية فى «مؤسسة العجم» ولدى تكلل عمليات التنشئة والتربية والتدريب بالنجاح كان الأسير يصبح إنكشاريًا[3] . وظل هذا الأسلوب متبعًا حتى نهاية الدولة العثمانية الأولى ١٤٠٢م بهزيمة تيمور لنك ليبازيد وسقوط الدولة فى حمأة الصراع على السلطة بين أولاده . وفى عهد مراد الثانى بدأ تطبيق نظام الدوشيرمة وهى كلمة تركية تعنى الإسقاط أو السقوط وتطلق عادة على المواليد حديثى الولادة الذين تجهض بهم أمهاتهم فيخرجون إلى الدنيا أمواتًا أو على الذين تلدهم أمهاتهم سرًا ثم يقذفون فى الطرقات أو على أبواب الملاجىء ثم انسحبت هذه الكلمة على كل طفل لقيط أو مشرد لأى سبب من الأسباب وفى بلاد العرب يقال « رجل داشر » أى رجل

(١) نفس المرجع ، ص٢٠٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٠٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٠٧ ، ص٢٠٨ .

لا يعرف له ولى أمر يرجع إليه فى شئونه ويقال « امرأة داشرة » أى لا يعرف لها ولى أمر يرجع إليه فى شئونها[١] لكنها تعنى التوليد والتنشئة على المستوى المؤسسى ويجمع الذين أرّخوا للدولة لبعثمانية على أنها كانت ضريبة تفرض على العائلات غير المسلمة فى الروملى من ملة الإثوذكس ومن أهل الريف فقط . فهى لا تفرض فى الأناضول باعتبارها « دار السلام » وهى لا تفرض على الأرمن ، ولا على اليهود ولا على سكان المدن ، حيث يؤخذ الأولاد الذكور الأقوياء والأصحاء الذين تتراوح أعمارهم بيّن ٨ إلى ١٥ سنة وحتى ١٨ - ٢٠ سنة على الأكثر مرة كل فترة من ٣ - ٥ سنوات أو أكثر[٢] وقد تم أخذ الأولاد ذوى النسب الرفيع بمعدل (واحد) من كل أربعين أسرة[٣] . فى البداية كانت الأقاليم التى تقدم مثل أولئك الأولاد هى ألبانيا ، وموررا ، وبلغاريا ثم صربيا ، والبوسنة ، والهرسك ، والمجر وفى زمن الفاتح اقتصر على أخذ الأولاد للتنشئة من مسلمى البوسنة فقط « لقد حصلوا على مثل هذا الامتياز تلبية لطلب منهم »[٤] وكان هؤلاء المسلمون لا يعطون للفلاحين الأتراك لتربيتهم بل كانوا يخصصوا لخدمة السراى فى وحدة البوستانجى ، وقد تم تطبيق قانون « التنشئة أو التربية » فى كل من طرابزون ، واستانبول ، وبورصة ، وقيصرى وقارامان وحتى أرضوم وهؤلاء الذين تلقوا التربية والتنشئة حصلوا عليها بإحدى طرق ثلاث : أولاً تقديمهم للأتراك . ثانيًا أن يصبحوا أولاد عجم . ثالثًا أن يصبحوا برعاه[٥] . أى أن الأسر التركية (التى غالبًا ما يكونون من السباهية والفرسان والإقطاعيين) ومؤسسة السراى أوّ القصر ثم الجيشش نفسه كانوا يقومون بتربية وتنشئة هؤلاء الغلمان الذين يصبحوا فيما بعد قادة إداريين وسياسيين وعسكريين

(١) زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة من تاريخ العثمانيين الأتراك م. س. ذ ، ص١٢٦ .

(٢) بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٤ وزيضًا هاملتون ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، جـ١ ، ص٦١ ، ص٦٣ .

(٣) حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى رؤية مادية . م. س. ذ ، ص٢٠٨ .

(٤) نفس المرجع ص٢٠٨ .

(٥) نفس المرجع ص٢٠٨ ومعنى بدرعاه (أى يخرجوا إلى الباب) وأظن أن تلك الطرائق التى ذكرها قفلجملى ليست أشكالاً متعددة وإنما ى درجات للتخريج أو التنشئة .

يخضعون للسلطان بحيث يكون ملاؤهم بالأساس له وللدولة[١] كانت عملية التربية هذه نوعًا من الانتخاب بل وشكلاً من أشكال الامتياز فى نظر أهالى البوسنة وقد استثنى من الذين يقع عليهم الاختيار لكى يلتحقوا بمؤسسة الديوشرمة - التنشئة والتوليد - كل من المتزوجين وأيتام الأبوين وأبناء كتخدا القرى (ممثلى الدولة فى القرية) والصغرتماش (الأجرب) والرعاة وأبناؤهم والمصابون بالكساح والقرع والأجاردة (أى الذين لا لحية لهم) والمطهرون منذ الولادة وأصحاب المهنة ومن يعرفون التركية ، والذين ترددوا على استانبول ، والطوال جدًا والقصار جدًا[٢] ، وقد ارتبطت الانكشارية - أى الجيش النظامى الثابت للمشاة - بالطريقة البكتاشية - وهى إحدى الطرق الضالة التى انتشرت فى الأناضول قبل ظهور الدولة العثمانية ويعتقد أن جذورها تمتد إلى « البابائية » التى كانت منتشرة بيْن التركمان حديثى العهد بالإسلام ، والذين لا يزالون متأثرين بالعقائد الشامانية[٣] ، ويعتقد كذلك أن الحاج بكتاش هو أحد خلفاء « بابا رسول » زعيم هذه الحركة وهو الذى تسمت باسمه فيما بعد الطريقة البكتاشية والتى كانت موجودة فى القرن الرابع عشر لكنها لم تكن أكثر الطرق أهمية وزادت أهميتها فيما بيْن القرنين الرابع عشر والسادس عشر بعد أن تمثلت زمر الهراطقة الأخرى[٤] ، ولقد كان للطرق الصوفية المهرطقة دور كبير على الأهالى فى أرياف الأناضول وخاصة التركمان فهل تسربت العقائد البكتاشية إلى الانكشارية عن هذا الطريق حين كان يُرسل بالأطفال إلى الأناضول لتربينهم ؟ على أية حال فإن بعض المصادر تعتبر القرن الخامس عشر هو تاريخ دخول البكتاشية إلى هذه المؤسسات فأبناء المؤسسة صاروا يعرفون باسم « الفئة البكتاشية » أو الجماعة أو العصبية أوْ الرابطة البكتاشية أو طائفة البكتاشيين أما قادتهم فكان يطلق عليهم اسم « الصناديد البكتاشيون » أو رجالات الطريقة

---

(١) چب ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب . م. س. ذ ، ص١٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٠٩ .

(٣) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٨٧ ، ص٨٨ .

(٤) نفس المرجع ، ص١٦١ .

البكتاشية ، أو أبناء الحاج بكتاش (حاجى بكتاش أوغللرى)[1] ، لكن الدولة لم تعترف بهذا الارتباط بين البكتاشية والانكشارية بل لم تكن تعترف بالطريقة ذاتها حتى نهاية القرن السادس عشر وهو القرن الذى شهد الارتباط الرسمى بيّن البكتاشية والانكشارية فقد أعلن فى عام ١٥٩١م أن الطريقة قد ارتبطت بالأورطة التاسعة والتسعين من (الجماعت) ومن ذلك الوقت كان ثمانية من الدراويش البكتاشية يقيمون فى « أوطة » هذه الفرقة التى أسكنتفى الثكنات الجديدة فى استانبول ، كما كانوا يتناولون طعامهم فيه وقد اعتاد هؤلاء الدراويش الثمانية أن يُصلُّوا من أجل الإمبراطورية وقواتها وأن يسيروا أمام الأغا فى المواكب مرتدين الملابس الخضراء ورئيسهم ينادى « الله كريم » فيرد عليه الآخرون « هو » بمعنى «الله موجود » ولهذا السبب عرف هؤلاء الدراويش باسم « هوكشان » بمعنى الصائحون بـ « هو »[2] وقد كانت البكتاشية تقف إلى جوار الانكشارية أثناء حركات العصيان العسكرى التى كانت تقوم بها ضد الدولة بل وكانت تشترك فيها ، وحين ألغيت الانكشارية سنة ١٨٢٩ على يد السلطان محمود فيما عُرِف « بالواقعة الخيرية» أطيح أيضًا بالبكتاشية فأغلقت تكاياها[3] ومن الواضح أن هناك ارتباط قوى بين تغلغل العقائد الباطنية للطريقة البكتاشية وبيّن فساد الانكشارية المشهورين بالطاعة والنظام حتى أن المثل التركى جرى على أن « أربعين منهم تقودهم شعرة » وكانوا أول جيش نظامى عرفه العالم فى العصر الحديث قبل أن تعرفه أوروبا بقرن من الزمان ، ولم يكن فيه مكان للخمر أو البغاء أو القمار وهى آفات لم تسلم منها فى يوم من الأيام الجيوش الأوروبية[4] . ولأننا نتحدث عن مؤسسات فمن الملائم أن نذكر قوانين الانكشارية التى كانت تضبط هذه المؤسسات وهى :

١ - الطاعة العمياء لقوادهم وضباطهم أو من ينوب عنهم .

---

(١) عبد العزيز الشناوى - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ١ ، ص٤٨١ .

(٢) هاملتون جب ، هارول بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص٩٥ .

(٣) عبد العزيز الشناوى - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ١ ص٤٨٢ .

(٤) ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، معهد الدراسات العربية العالية - ١٩٥٧ ، ص١٤ .

٢ – تبادل الاتحاد بَيّن الفرَق كأنها فرقة واحدة وتكون مساكنها متقاربة .

٣ – التجافى عن كل ما لا يليق بالجندى الباسل من الإسلراف أو الانغماس ويكون سؤددهم على البساطة كل شىء .

٤ – الإخلاص فى الانتماء إلى الحاج بكطاش من حيث الطريقة مع القيام بفروض الإسلام .

٥ – لا يقبل فى سلك الانكشارية إلا الذين يشبّون من غلمان الأسر على التربية الخاصة بَيّن غلمان الأعاجم .

٦ – إن الحكم عليهم ينفذ بشكلٍ خاص .

٧ – يكون الترقى فى المراتب حسب الأقدمية .

٨ – لا يجوز أن يُوبّخ الانكشارية ولا يعاقبهم غير ضباطهم .

٩ – إذا عجز أحدهم عن العمل يحال إلى المعاش .

١٠ – لا يجوز لهم إرسال لحاهم .

١١ – لا يجوز لهم أن يتزوجوا .

١٢ – لا يجوز لهم الابتعاد عن ثكناهم .

١٣ – لا يجوز لهم أن يتعاطوا عملاً غير الجندية .

١٤ – يقضون أوقاتهم بالرياضة البدنية والتمرين على الحركات العسكرية[١] وكانت مرتبات (علوفه) الانكشارية تدفع كل ثلاثة أشهر فكانت تؤدى أربع مرات فى السنة ، وتعرف كل مرة باسم مؤلف من ثلاثة أحرف مقتطعة من أسماء أوائل شهورها[٢] .

وقد اختلف المؤرخون فى تقدير ما بذلته الانكشارية من جهد فى الفتوحات

(١) چورچى زيدان ، مصر العثمانية ، تحقيق محمد حرب (القاهرة – دار الهلال ، ١٩٩٤) ص٦٨.

(٢) نفس المرجع ، ص٧٠ .

العثمانية فبعضهم اعتبرهم مجرد حرس للسلطان[١] بينما اعتبرهم البعض الآخر قوة الجيش الضاربة[٢] لكن المؤلف يميل إلى أن الانكشارية لم تلعب دوراً يذكر فى الفتوحات العثمانية الأولى فى القرن الرابع عشر ، إذ قام بهذا الدور بشكل أساسى الجيش العثمانى متحالفاً مع قوات البلدان المفتوحة فى الرومللى ، لكن دور الانكشارية بدأ فى التعاظم بعد دروس الانتكاسة الأولى للجيش العثمانى أمام تيمور لنك . وإذا قدرنا أن نظام التربية أو التنشئة « الديوشرمة » قد دشن مع مراد الثانى (١٤٢١ - ١٤٥١) ، فإن تعاظم دور الانكشارية قد بدأ بعد هذه الحقبة .

وكما اختلف المؤرخون فى تقدير « دور الانكشارية » فإنهم اختلفوا حول تقييم قيام الدولة بجمع غلمان من أبناء النصارى وتجنيدهم فى الجيش المسلم ويلاحظ المؤلف أن بعض الآراء المحترمة قد قيَّمت هذا العمل بالسلبية ترددت تردداً ذهب إلى حد التناقض بيّن إنسانيته وفائدته وبين وحشيته - أى أنها فى مهاجمتها لنظام الديوشيرمة لم تذهب إلى أبعد مدى من الهجوم عليه ربما لأن التقييم العقلى الموضوعى للنظام كان يبهرهم به بينما التقييم الذاتى والعاطفى له والذى يعكس تحيز الثقافة الأوروبية ضد الدولة العثمانية كجزء من خطة مدروسة لتشكيل الوعى الأوروبى والغربى بكراهية العثمانيين وبغضهم[٣] كان يجعلهم يشنون الهجوم عليه ، وبتحليل خطاب الهجوم نجده عاطفياً ومؤثراً وبلاغياً إلى حد ترسيخ قاعدة فى الوعى الأوروبى عامة والغرب خاصة بأن العثمانيين مارسوا أبشع لون من القسوة

---

(١) جيونز يتبنى هذا الرأى ويؤيده فى ذلك محمد أنيس الذى يترجم عنه ، راجع الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤ - ١٩١٤) م. س. ذ ، ص٣١ ويذهب لذلك أيضاً جب ، وبوون فى المجتمع الإسلامى والعرب ، م. س. ذ ، ص٩١ .

(٢) بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية م. س. ذ ، ص١٢ ويؤيده فى ذلك مثلاً عبد العزيز الشناوى . الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها جـ١ ، ص٤٧٢ .

(٣) بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ . م. س. ذ ، ص١٥٣ حيث أصدر مارتن لوثر كتاباً بعنوان « عظات عن الحرب » ذكر فيه أن العثمانيين هم السخطة الخاتمة التى أنزلها الرب على الشعوب المسيحية ، ورأى فيهم تحقيقاً لنبوءة حزقيال « سوف ينطلق الشيطان من سجنه » .

والوحشية ضد البلدان الأوروبية التى فتحوها وهى خطة مقصودة لتشكيل الذاكرة التاريخية الغربية فى صراعها التاريخى مع الإسلام فى القديم والحديث . وأحد النماذج لذلك « بروكلمان » وإذا كان من أهم المبادئ التى يقول بها الشرع الإسلامى أن للمسلمين وحدهم الحق فى حمل السلاح فقد تعين على الدولة أن تُكْرِه النصارى الذين اختيروا لتأليف الجيش الجديد على الدخول فى الدين الإسلامى ، وافتتحت هذه الحملة بانتزاع ألف غلام نصرانى من بيوت آبائهم وأكرهتهم على رفض معتقداتهم » ويقول فى موضع آخر « ومهما يكن من شىء فقد كان فى المستقبل اللامع الذى ينتظر الانكشارية ما يخفف كثيرًا من صرامة هذه الضريبة ، والواقع أنه استثار حسد الأتراك أنفسهم »[(١)] ومن الآراء التى أشادت بالممارسة العثمانية المرتبطة بتجنيد الغلمان النصارى فى الجيش الإسلامى بعد ترتيبهم رأى « ليبر » الأمريكى فهو يقول « ربما لم تحدث تجربة أكثر جرأة وأوسع نطاقًا مثل التجربة التى أقدم عليها العثمانيون حيث كان نظامها لا يعترف بالفروق الاجتماعية فالدولة تجمع أبناء رعاياها المسيحيين من الريف والغالبية الساحقة منهم يعملون فى فلاحة الأراضى ورعى الأغنام وفيهم الفقراء الذين لهم قدم راسخة فى محالفة الفقر ومزاملته حتى التصق بهم الفقر والتصقوا به وأصبح هم جزءًا لا يتجزأ من حياة البؤس والفاقة والحرمان وإذ بأولاد هؤلاء المعذبين فى الأرض قد بلغوا بمضى الأيام صدورًا عظامًا ووزراء وقادة عسكريين وحكامًا فى دولة إسلامية مترامية الأطراف فى القارات الثلاث التى كانت تشكل العالم القديم آنذاك . ويمضى قائلاً إن الكنيسة الكاثوليكية قد تفخر بأن بعض البابوات كانوا فى مطلع حياتهم فلاحين ولكن الثابت أن اختيار الكنيسة لم يقع على أحد ينحدر من أسرة كانت تعتنق دينًا مخالفًا للمسيحية أو تدين بمذهب مخالف للمذهب الكاثوليكى ، أما الدولة العثمانية فإنها أخذت غلمانًا كانوا ينتمون انتماء مباشرًا إلى عائلات مسيحية وقد حملت هذه العائلات أسماء مسيحية أجيالاً وأعصرًا وأخذت الدولة بأيديهم وفتحت أمامهم الأبواب على مصاريعها . ولم توجه الدولة لأحدهم سؤالاً عن حرفة والده

(١) بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية الجزء المعنون بـ « تاريخ الأتراك العثمانيين وحضارتهم »، م. س. ذ ، ص٨٤ ، نفسه ، ص٤١٤ .

أو اسمه بل كانت الكفاءة العسكرية هى محور الترقى - إن هذا النظام يمثل الديموقراطية بأجلى معانيها - كما ينطوى على إفساح الطريق أمام الكفايات[1] .

ويذهب « الشناوى » إلى رأى يقول إن هذه الصورة ليست إلا صورة من صور التجنيد العسكرى الذى تباشره الحكومات فى كافة الدول النامية والمتقدمة على حد سواء لسد حاجة القوات المسلحة إلى الرجال .. ويذكر أن الدولة العثمانية كانت تخول الغلمان إلى الدين الإسلامى لأنها كانت تلتزم فى معظم الأوقات التزامًا صارمًا بتطبيق مبدأ عام هو عدم إشراك غير المسلمين فى الجيش الذى يظل مقصورًا على المسلمين ، ثم يذكر المتباكين على الإكراه العقيدى بما كان يحدث فى أوروبا حتى فى العصر الحديث من رغبة كل طائفة فى إكراه الطوائف الأخرى على اعتناق مذهبها ، وما تخلل الحروب الدينية بين الطوائف فى مذابح عامة ووحشية فى ألمانيا وإيطاليا، وفرنسا وسويسرا وفى أسبانيا[2] والمؤلف يقدم رؤية قريبة من هذه فى تفسير وتحليل هذه الظاهرة ، فالدولة العثمانية كدولة تواجه بالفعل مشكلة تكامل قومى على المستوى الاجتماعى والمؤسسى جوهر هذه المشكلة يتمثل فى رفض ذوى الأصول التركمانية الخضوع والطاعة والانضباط الذى تفرضه بشكل خاص مؤسسة الجهاد وذلك لأنهم لايزالون مرتبطين ومتمسكين بأنماط الحياة البدوية التى يغلب عليها طابع الانتقال وعدم الاستقرار من ناحية كما يغلب عليها طابع التمرد والاندفاع والميل للممارسات ذات الطابع الوحشى من ناحية أخرى - ولم يكن ممكنًا لجيش فى طريقه لبناء دولة أن يكون عماده هؤلاء الفوضويون ، ولمَّا كانت الدولة تسعى إلى تعميق قيم الاستقرار والالتزام من خلال « التيمارات » التى كانت تقطعها للقوات العثمانية لتشجعهم على الاستقرار لكنّها فى طور توسعها وشبابها كانت بحاجة إلى مزيد من الجنود المنظمين والمرتبطين بشخص السلطان (الدولة) والقريبين منه كنوع من التوازن فى مواجهة « السباهية » من ناحية ، وكنوع من تملك الدولة لقاعدة عسكرية يكون قرارها بشكل أساسى إليها وولاؤها لها ، لقد حاولت الدولة استخدام

(١) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ١ ، م. س. ذ ، ص٤٨٦، ص٤٨٧ .

(٢) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٤٨٦ .

الأسرى وهم فى حكم الرقيق مع إبقائهم على دينهم لكن ذلك قد فشل فشلاً ذريعًا ، ولم يكن بوسع العقل الاستراتيجى العثمانى إلا أن يلجأ إلى بناء مؤسسة للتنشئة السياسية يتربى أعضاؤها وفقًا لقيم الدولة وتقاليدها كجزء من الحصول على المساندة والتأييد ذات الطابع الخاص للدولة والسلطان ، لقد كانت إحدى الخبرات التى طبقتها الدولة العثمانية فى مؤسسة الدوشيرمة هى وجود طائفة من الجند والإداريين والسياسيين الذين لا عصبية أخرى لهم غير العصبية للدولة ، ولم تكن الدولة العثمانية تحبذ قيام عصبيات عائلية من الأتراك لأن ذلك سيؤدى إلى الوقوع فى متاهات الصراع بين هذه العصبيات ، فأحد تقاليد الترك هو الميل إلى الانخراط فى صراعات عائلية إذا وجدت الفرصة لذلك ، ويكفى أن عائلة واحدة هى العائلة العثمانية قد شهدت صراعات دموية بين أعضائها كانت أحد أسباب ضعف الدولة وإذا كانت المؤسسات العثمانية قد قامت على أساس غياب أى تعصب يقوم على أساس القرابات الدموية والجنسية فإن « مؤسسة الديوشيرمة » هى أكثر المؤسسات تعبيرًا عن هذا التقليد . لابد وأن نؤكد على وجود مشكلة متعلقة بتحويل هؤلاء الأطفال إلى الإسلام ، فمن خلال مطالعة المؤلف لمسألة الرقيق بسبب الأسر فى الحرب لا توجد أى وقائع أو نصوص تجيز إجبارهم على تغيير دينهم . إنه يفقد حريته لكن لا يفقد اختياره بخصوص عقيدته فالمبدأ الإسلامى قاطع فى أنه ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[1] . ولذا ترك العثمانيون « البنجيك » على دينهم ، ولكن مع فشل التجربة بدأ البحث عن نوع من المخرج الشرعى للمشكلة ويجزم المؤلف بأن العثمانيين اجتهدوا فى حق من يُفرض عليهم « الديوشيرمة » فاعتبروا حكمهم حكم المسلمين فأسقطوا عنهم « الجزية والخراج » وساووهم بالمسلمين فى واجب الاشتراك فى الدفاع عن بلدانهم بدلاً من أن يقوم بذلك المسلمون وحدهم ، لذا لم يكن ممكنًا أن يصبحوا جزءًا من بنية الدولة المؤسسية بدون أن يكونوا مسلمين فقد جرى إسلامهم وتربيتهم عليه وتنشئتهم وفقًا لقواعده حتى يمكنهم أن يدافعوا عن دولته . ويرجح المؤلف أن ذلك قد تم بالاتفاق مع أهالى البلدان التى كان الأطفال

---

(١) سورة البقرة – آية :٢٥٦ .

يجمعون فيها وهناك أبحاث وآراء تؤكد أن ذلك كان ميزة ، ولم يكن شرًا مطلقًا للأهالي(١) ، ولقد كانت تلك أحد وسائل تحقيق الاستقرار والأمن في هذه البلدان . إذ أنه بعد اضمحلال نظام « الديوشيرمة » بدأت عصابات قطاع الطرق وبث الذعر والفوضى في بلدان البلقان تزدهر .

وبالإضافة إلى « الديوشيرمة » فإن قوى مسيحية وجدت في الجيش العثماني وظلت كما هي على معتقداتها الدينية وهي ما يعرف باسم « وينوق »، و« طوغانجي » فالوينوق بلغاريون من المسلمين والمسيحيين على حد سواء مهمتهم تربية الخيول لاسطبلات الإمبراطورية ولكبار الموظفين والنبلاء وكانوا لا يدفعون أية ضرائب وكانوا تحت إمرة (جرى باشية) وهؤلاء كانوا يخضعون لقيادة « وينوق بك » ولم يكونوا منتظمين في أوجاق ولكن كان لهم احتياطي اسمه « وينوق زوائدي » يجعل أعدادهم تحتفظ بمستواها عن طريق الترقي(٢) . ويذهب « چيل فينشتاين » إلى أن « الفوينوك » تتألف من مسيحيين بلغاريين بشكل رئيسي ويذهب إلى أنهم يجمعون فيما يُطلَق عليه « الچندرات » وهي تشمل غالبية من المساعدين (ياماك) وعددًا من المقاتلين الذين يخدمون بشكل تناوبي « نوبتلو إيشكونجو » حيث يتحمل الأوائل مسئولية إعاشة الأخيرين عن طريق ضمان إعاشة « خرجيليك » بشرط أداء هذا الواجب(٣) . أما الطوغانجية - أو القناصة - فيبدو أن معظمهم كانوا من البلغاريين كذلك وكانت امتيازاتهم شبيهة بامتيازات « الوينوقات » ووظيفتهم تربية البواشق التي يستخدمها السلطان وبلاطة(٤) . أما في سلاح المدفعية فإن إحصائية تعود إلى

---

(١) مثلاً على سبيل المثال : حسن لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، م. س. ذ ، جـ٢ ، ص٦ حيث يقول ولم تكن الحكومة تجد عناء في جمع أنفار الإنكشارية لأن الآباء كانوا يتنافسون في إدخال أولادهم في صفوفها .

(٢) جب ، ويوون ، المجتمع الإسلامي والغرب ، م. س. ذ ، ص٧٩ ، وبروكلمان ، العثمانيون وحضارتهم في تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص٨٦ - ٨٧ .

(٣) جيل فينشتاين ، الإمبراطورية في عظمتها في تاريخ الدولة العثمانية ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٣٠٤ .

(٤) جب ويوون ، المجتمع الإسلامي والغرب ، م. س. ذ ، ص٧٩ - ٨٠ .

عام ١٥١٥م وكان عدد رجال المدفعية ٣٤٨ كان من بينهم حسب اعتقاد « سباندو چينو » مائة على المسيحيين(١) . وباعتبار « التيمارات » جزءًا من الجيش العثمانى فإنه مع توسع الدولة العثمانية فى منطقة البلقان وأوروبا ضمت أفراد مسيحيين من الأرستقراطية المحلية إلى هذه الفئة وقد تحول أحفاد هؤلاء بمرور الوقت إلى الإسلام ومن ثم فقد كان السباهيون فى القرن السادس عشر كلهم مسلمين(٢) .

ثالثًا : مؤسسة الطوائف المهنية :

وهى أحد تجليات نظام الملة على المستوى الصناعى والحرفى ، فهى الإطار الذى ينتظم الحرفيون والصناع داخله بشكل يكاد يكون مطلقًا ، فإلى جانب تحديد قواعد ممارسة المهنة والحفاظ على مستواها وتحديد الأسعار والأرباح فإنها تختار النقباء والممثلين لها لدى السلطات ، وهم أيضًا الذين لهم الكلمة العليا على أعضاء النقابات فى تسيير شئونها الداخلية كالفصل فى الخصومات وتوقيع العقوبات وإبلاغ أوامر السلطة لإنجاز بعض الأعمال الإدارية المحلية وضبط سلوك الأعضاء تجاه الحفاظ على الاستقرار والأمن وبالإضافة إلى ذلك فإنها تقدم لأعضائها كافة الخدمات الاجتماعية مثل إعانة المحتاجين والفقراء ، إقامة الجنائز للموتى الذين لا تكون أسرهم قادرة ، لقد كان لديها ما يمكن أن نطلق عليه « صندوق للخدمات الاجتماعية » يقوم بجمع التبرعات من الأعضاء ثم استخدام إيراده فى المشروعات الخيرية لأعضائها ، وللمجتمع كله ، كما كانت تمثل أعضاءها أثناء الاشتراك فى الاحتفالات والمناسبات العامة التى تقيمها الدولة . إن أشبه المؤسسات المعاصرة بالطوائف المهنية هى النقابات ، وجماعات الضغط ، والمصالح ، وقد كان يطلق على الطوائف أيضًا النقابات ، إلا أن النقابات المهنية العثمانية كانت تمثل انتماء أعمق لأفرادها واستيعابًا أكثر لهم(٣) . إذ كان يتداخل مع الانتماء الحرفى والمهنى الانتماء

---

(١) چيل فينشتاين ، الإمبراطورية فى عظمتها ، تاريخ الدولة العثمانية ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٢٩٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٩٩ .

(٣) Stanford J. Show. History of the ottoman Empier - valume .I, p. 157.

الدينى أيضًا فنجد بعض الطوائف مثل الجزارين ينتمون إلى الطريقة البيومية[١] . أى أن الطائفة لم تكن مجرد انتماء مهنى وإنما أيضًا انتماء دينى - لقد كانت الحقيقة الأشمل والأكبر من حيث الوجود والانتماء لأصحابها على المستوى المجتمعى. يقول « أندريه ريمون » عن الطوائف المهنية كانت تمثل عنصرًا أساسيًا فى الحياة المدنية - فقد كانت تمثل بالنسبة للسلطات إطارًا يمكنها من الإشراف على قرابة معظم الشعب العامل بالمدينة من صناع وتجار . وهذه الحقيقة بالغة الوضوح بحيث تستحق الوقوف عندها كثيرًا - فعندما يتوسط شيوخ الطوائف المهنية فى المشاجرات التى تنشب بين أبناء طوائفهم وعندما ينظمون المنافسة ويعاقبون المسيئين على ما يرتكبون من أخطاء فإنهم بذلك يسهمون فى إدارة المدينة وفى حفظ النظام ، وكانت الغرامات التى تجمع - نتيجة لوساطة الشيوخ هذه تشكل مصادر مالية لا يمكن أن تنكر أهميتها سلطات القاهرة وكان على الحكام أن يلجأوا لهذه الطوائف ولشيوخها عند حاجتهم لإنجاز بعض أعمال البناء أو النظافة وعندما يحتاجون لتأمين خدمات معينة لم يكن ثمة جهاز متخصص قد أنشىء من أجلها كمكافحة الحرائق[٢] .

وبصفة عامة فقد كانت الطوائف رابطة إدارية من تلك الروابط القليلة التى أتيح لها أن تقوم بين السلطات وبين الرعية ويقول « أندريه ريمون » إن إحدى وظائف الطوائف الأساسية كانت الربط بين السلطة وبين سكان المدن ، ومعاونة السلطة على السيطرة عليهم دون حاجة إلى إدارة خاصة وكان الشيوخ يحتفظون بقائمة بأسماء أعضاء الطائفة الأمر الذى يسمح للسلطات باللجوء إليهم عند الحاجة . ففى جلب وثيقة مؤرخة بعام ١٧٣٤م تضم قائمة بأسماء ١٥١ حرفيًا فى أعمال الخشب والحديد الذين يمكنهم تشييد السفن التى يحتاج إليها السلطان ، وفى حالة حدوث أزمة كالمجاعة فإن تعاونا بين الحكومة وشيوخ الطائفة يتم

(١) أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى ، ترجمة لطيف فرج ، م. س. ذ ، ص١٥٣ .

(٢) أندريه ريمون ، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية ، ترجمة زهير الشايب (القاهرة : مكتبة مدبولى د. ت) ، ص١٤ .

لتجاوزها . وكان رؤساء الطوائف ينقلون أوامر الحكومة ويتحققون من تنفيذها ويجبون الضرائب المفروضة على طوائفهم وذلك بتوزيع المبلغ الإجمالى المفروض على أعضاء الطائفة والذى كانت الطائفة مسئولة عنه بصفة جماعية[١] .

وكانت الطوائف تنظم فى سلك ثابت تحت رئاسة شيخ أو عضو رئيسى ، وكل صبى ملزم منذ البداية أن يلتحق برئيس يلقنه أسرار الحرفة وتقاليد الطائفة ويشهد له عندما يتقن عمله ويصبح مهيأ لاحتراف الصنعة بنفسه ، وكان شيخ الحرفة ينتخبه معلمو الصنعة (الكار) ممن اشتهروا بحسن الأخلاق والطوية ، ومعرفة أصول الحرفة ، ولا يشترط أن يكون أكبر المعلمين سنًا بل يجوز أن يكون حديث السن ، حسن الصفات وأن يكون مقرَّبًا من الناس والحكومة على حد سواء ، وكان انتخاب شيخ الحرفة يتم باجتماع شيوخ (معلمى) الكار ويجمعون على من يكون شيخهم فلم يحدث أن استخدمت الأغلبية آلية للترجيح ثم يذهبون إلى شيخ المشايخ أو شيخ الحرف كلها ومعهم شيخهم المنتخب ويذكرون له اختيارهم له فيتلو عليه الشيخ بعض الآيات ويقدم له النصح لإدارة حرفته بالعدل والاستقامة والسهر على صالح أفراد حرفته ثم يسلمه العهد وبعد ذلك يقال إن شيخ الحرفة قد دخل على بشاط الشيخ - أى فاز بالتَصديق على مشيخته ، ومدة المشيخة غير محدودة فإما أن يلبث فيها طول حياته أو يبدل إذا ما دعا الأمر إلى ذلك وعلى الشيخ أن يعقد مجالس يتدارس فيها مع المعلمين مصالح الحرفة يترأسها لصالح الحفاظ على سمعة الكار وعلى المحافظة على الروابط بين افراد طائفته كما أنه يعاقب من أتى بإخلال فى حق الصنعة ومن العقوربات التى كان يفرضها الشيخ على أفراد طائفته ما ذكره « إلياس عبد الله » قنصل هولاندة فى دمشق ومنها :

١ - يطرد الخائن أو السارق طردًا باتًا من الحرفة ولا يقبله أحد من أهل حرفته بل يشنون عليه حربًا شديدة لإبعاده عن كل عمل .

٢ - إذا ثبت أن أحد معلمى الكار نقَّص (الصاية أو ثوب القماش) عن الطول والعرض المألوفين فإن شيخ الكار يحضرها ويقصها ويعلقها فى السوق ليصير صاحبها عبرة لمن يعتبر .

---

(١) أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى ، م. س. د. ذ ، ص١٠٠ .

٣ - إذا أدخل أحدهم الغش بالكار فإن الشيخ يرسل شاويشه ليقفل دكانه ولا يمكنه فتحها إلا برضا الشيخ وأهل الحرفة .

٤ - إذا أدخل أحد الصياغ الغش أو الزغل فى نرج معادنه فإن شيخ الصاغة يقلب له السدان على قفاه فيبقى هكذا منقطعًا عن شغله حتى يحصل على رضاه .

٥ - إذا أذنب فرد منهم ذنبًا عاديًا فإنهم يقصون له خصلة من شعره .

٦ - إذا أدخل أحد المعلمين بالروابط فإنهم يعطونه عرقًا أخضر دلالة على أنهم يكلفونه بعمل وليمة وهذا يعادل الجزء النقدى[1] وشيخ الحرفة هو الذى تكون مخابرة الحكومة معه فيما يتعلق بحرفته والضريبة السنوية المفروضة على طائفته والشاويش ينتخب كما ينتخب شيخ الحرفة من أهل الكار جميعًا وهو رسول الشيخ وأمين سره يدعو بإذنه شيوخ الحرفة وسائر أهلها للاجتماع ويكلفهم لحضور الشد والولائم ويبلغ العقاب لمن حكم عليه الشيخ بذلك[1] . أما المبتدئون الصغار فإنهم يبقون سنين بلا أجرة حتى يتعلموا وقد يرتب لهم جُمَعية[2] وكان لكل الحرف - كما ذكرنا - « شيخ المشايخ » الذى يعد الآمر الأعلى والحاكم الأعظم والرئيس الأسمى الذى لا ينتخب ولا يعزل ولا يبدل ولا يخرجه من منصبه إلا الموت أو الاستقالة ، وكان له فى العهد العثمانى أن يسجن وأن يكبل بالقيود ويضرب بالعصا من يتعدى من المشايخ ، وكما كان لشيخ الحرفة شاويش فإن شيخ المشايخ كان له نقباء يساعدونه فى عمله وهم رسله يعينهم من قبله ليحضروا اجتماعات الشد فى كل حرفة ويتلو الأدعية ويجرون ما يلزم كما لو كان شيخ المشايخ حاضرًا بنفسه وهم صلة الاتصال بينه وبين مشايخ الحرف الأخرى[3] . بالإضافة إلى التنظيم الداخلى للنقابة والذى كان يمثل أداة ضبط فعالة لها فإن الحكومة كانت هى التى تحدد

---

(١) ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى ، م. س. ذ ، ص٧٢ ، ٧٣ . وأيضًا جب ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٢٤ .

(٢) ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى ، م. س. ذ ، ص٧٥ ، أى أجرة كل جمعة .

(٣) نفس المرجع ، ص٧٦ .

الأسعار بشكل دورى لحماية المستهلك فيما يطلق عليه « التسعير »[١] ، وكان هناك موظف اسمه الكخيا (الذى يمون الطائفة بحاجياتها) ثم اليكيت باشا (الرفيق الأعظم) بالاشتراك مع مجمع من المسنين « الاختيارية » وكان القاضى هو الذى يقوم بمراقبة أعمال الطوائف بشكل أساسى بالإضافة إلى المحتسب الذى كان يتعامل بشكل مباشر مع الطوائف وله قوة تنفيذية تؤهله من توقيع العقاب بدون سماع شهود بعكس القاضى ، وكان يتبع المحتسب قوة تتكون من ٣١ رجلاً يعرفون باسم « القول أو غلان »[٢] .

وكانت الطوائف تتخذ صبغة دينية سواء من حيث انفراد أهل كل دين بطائفة أو اتباع بعض الطوائف للطرق والصوفية . فطائفة العطارين ومبيضة المنازل ، وتجارة المواد الغذائية كانت فى يد المسلمين[٣] وكان الأرمن والمسيحيون السوريون يكادون يحتكرون مهنة الصياغة فى كل البلاد (مصر) وكان اليهود يقومون بعمل خاص هو السمسرة فى المعادن النفيسة[٤] ويذهب « جب وبوون » إلى أن معظم الحرف فى الإمبراطورية كان يقوم بها مسلمون وذميون معًا لكن ذلك كان فى بداية تنظيم السلطان الفاتح للطوائف المهنية إلا أنه ومنذ أواسط القرن السابع عشر كانت الطائفتان الدينيتان تجتمعان فى أماكن منفصلة[٥] ، إلا أنه ظلت هناك نقابات تشمل المسلمين والذميين معًا كنقابة صانعى الأحذية فى استانبول . وكان رؤساء النقابات من المسلمين[٦] ويذكر أندريه ريمون أن الأقباط انتموا إلى نفس طوائف المسلمين وتحت إدارة شيوخ مسلمين[٧] وقد أورد « لويس برنارد » نصًا طويلاً من «أولياجلبى»[٨] يصف فيه نقابات « إسلامبول » سنة ١٦٣٨م حيث أصدر السلطان

(١) جب ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٢٣ .
(٢) جب ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٢٤ .
(٣) ليلى الصباغ ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى ، م. س. ذ ، ص٧٦ ، ٧٧ .
(٤) جب ، وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٤٥ .
(٥) نفس المرجع ، ص١٣٢ .
(٦) نفس المرجع ، ص١٣٤ .
(٧) أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى ، م. س. د. ذ ، ص٦٣ .
(٨) برنارد لويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٤٣ ، ص١٤٤ .

«مراد الرابع» أوامره لإعداد وصف شامل لمدينة « استنابول » وذلك بهدف الحصول على المساعدة من أفراد شعبه قال السلطان « أريد أن تجتمع نقابات « استنابول » الكبيرة منها والصغيرة فى معسكرى السلطانى وذلك لأجل مساعدتى فى هذه الحملة العظيمة وعليهم أن يعرضوا عدد رجالهم ودكاكينهم ومهنهم حسب نظمهم القديمة المعهودة وعليهم أن يمروا مع جميع شيوخهم ونقبائهم ومرشديهم الروحيين وأغاواتهم وكيخياواتهم ومع « يجيت باشية » و « الجاوشية » ماشين على الأقدام أو راكبين الخيول مع كامل موسيقاهم من ثمانى قطع أمام كشك الاستعراض حتى يتسنى لى أن أرى كم ألفًا هناك من رجل وكم نقابة وإنه سيكون استعراضًا لم يحدث قط فيما مضى » . ولقد أصدر السلطان بهذا الخصوص الخط الشريف (المرسوم السلطانى) موجهًا إلى الوزير الأعظم بيرم باشا وإلى المفتى يحيى أفندى وملأيان[1]. (قضاة) استنابول وأيوب وغلطه واسكدار يأمرهم جميعًا بإعداد وصف لكافة النقابات والمهن مع ذكر رؤسائهم ومؤسساتهم وللآثار الفنية ومنشآت الوقف . فقبلوا الأرض (أمام السلطان) وأعدوا وصفًا شاملاً للدكاكين والنقابات والمؤسسات والمنشآت الموجودة فى كل حى تنفيذًا لأوامره فجاء هذا الوصف مائة ألف مرة أكمل من الوصف الذى أعده مُلاَّ زكريا أفندى فى عهد السلطان سليم لأن « القسطنطينية » منذ ذلك الوقت إلى عهد السلطان مراد قد تضخمت بحيث لم يبق فيها موضع لأى مبنى آخر ولقد اكتمل وصفها ووصف جميع ضواحيها وقراها على شاطىء البوسفور فى ثلاثة أشهر وشكل كتابًا جامعًا يحمل عنوان « وصف القسطنطينية » وقرأه المؤرخ « صولاق زاده »[2] فى حضرة السلطان فهتف «يا إلهى! ارع هذه المدينة إلى الأبد[3] . وقد ذكر « أولياجلى » أن نقابات استنابول تنقسم لـ٥٧ قسمًا وتحتوى على ألف نقابة ونقابة[4] ذكر منها سبعمائة ونيف . نذكر

---

(١) برنارد لويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٤٣ ، ص١٤٤ .

(٢) أحد مؤرخى الدولة الرسميين ت ١٦٥٧ وله تاريخ مطبوع معروف بتاريخ صولاق زاده .

(٣) برنارد لويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٤٦ .

(٤) وهذا تعبير عن المبالغة ولا يقصد حقيقة العدد . وبشكل عام فإن المؤرخين الأتراك يميلون إلى التهويل والمبالغة فى الوصف .

نقابة « الحفارين » وهم يمرون بفئوسهم ومعاولهم ويصرخون « حى - هو » ومهمتهم تسوية الأراضى التى يمكن أن تعوق مسيزة الجيش(١) .

ثم ذكر « أولياچلى » نقاشًا بيّن ممثلى نقابة « الجزارين » ، وممثلى نقابة «تجار الأرز المصرى » بسبب السلطان قد أقر أن يأتى « الجزارون » بعد « قباطنة » البحر الأبيض المتوسط مباشرة فى العرض الاحتمالى ويسبقون بذلك ترتيب تجّار الأرز المصرى وأدلى كل منهم بحجته فى أن يسبق الآخر فى العرض ذاكرًا فوائد صناعته ونفعها للناس كان ذلك أمام السلطان نفسه والمفتى « يحيى أفندى » والمعيد « أحمد أفندى » الذى قرأ حديثًا نبويًا « خير الناس انفعهم للناس » ثم أصدر السلطان مرسومًا قرر أسبقية التجار على الجزارين فطار هؤلاء فرحًا وابتهاجًا واخذوا مكانهم فى الاستعراض بعد قباطنة البحر الأبيض المتوسط مباشرة(٢) ، إن هذا يعنى أن الوضع والمكانة الاجتماعية للنقابات كانت تمثل عاملاً هامًا يدافع عنها ممثلوها - وأن ترتيب النقابات فى الاستعراضات العامة كان يمثل دلالة رمزية على مكانتها فى المجتمع . كما ذكر « أولياچلى » أن تجار لحم البقر المجفف ستمائة وهم تجار أغنياء ومعظمهم من الكفار من مولدافيا وولاشيا (البغدان والأفلاق)(٣) ثم ذكر صيادى السمك ومنهم عشرة منحدرين من أصل يونانى هُم الذين فتحوا بوابة «بيتر» petergate للسلطان الفاتح وهم معفون من كافة إنواع الرسوم ولا يدفعون أى ضراب لمفتش مصائد الأسماك - أما جميع اليونانيين الذين يسكنون الشاطئ فهم يخضعون لسلطة « بستانجى باشا » القضائية ولا يجوز لأى واحد منهم أن يلقى أى شباك فى البحر بدون إذنه وهم يدفعون إليه دوقة (Ducet) عن كل شبكة ويجب على الصيادين المعفون من الرسوم أن يصطادوا الدُلفين (dolphine) التى تستخدم كدواء للإمبراطور وهو يعرفون المواضع التى تختفى فيها جزر الأمير (princs island) وإذا طاردها أى واحد آخر يعاقب(٤) . إن هذا يعنى وجود نقابات خاصة بغير المسلمين .

(١) نفس المرجع ، ص١٥١ .

(٢) تفصيلات الوصف للنقاش راجع نفسه ، ص١٥٢ إلى ص١٥٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٥٥ - ص١٥٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص١٥٧ .

ووجود بعض الاستثناءات التاريخية لبعض الأسرغير المسلمة بسبب خدمات يقدمونها أوْ قدموها للدولة . ويذكر أن نقابة الخياطين لأهميتها فى المعسكر فإنها حصلت على مرتبة فوق مراتب « الدباغين » ، و « صانعى الأحذية » وصانعى العرق[١] . ووصف نقابة « الدباغين »[٢] بأنهم أشقياء وسفاكوا دماء ولا يسلمون مجرميهم إلى العدالة أوْ المجرمين الذين يلجأون إليهم ولكنهم يشغلونهم فى تنظيف نجاسة الكلاب ، مهنة تجعله يتوب عن جرائمه السابقة ويصلح حياته فى المستقبل... وهؤلاء الدباغون طائفة من أناس متوحشين همج وكانوا سبب فقدان ملك أحمد باشا منصب الوزارة العظمى إنهم من المشاغبة ولا يخضعون للنظام بمكان بحيث يقدرون على عون الإمبراطور[٣] أى أن هذه « النقابة » معروفة بالشغب وعدم الخضوع للنظام ولديها قدرة على المشاركة فى الاضطرابات السياسية وإحداثها ، إنهم كانوا يهتفون « استرا ، استرا » ويهتفون « يا حى » ويهتفون أيضًا «نحن ننظف ما غير نظيف وما غير نظيف ننظفه » ولقد كانت القدرات الفوضوية لمثل هذه النقابة نابعة من الروح الدينية التى بثتها فيها إحدى الطرق الصوفية ربما كانت البكتاشية ، وكانت هذه الطرق الضالة تعزز هذه النقابات بروح متجرئة على النظام وعلى الدولة استمرارًا للممارسات الصوفية الهدَّامة التى مارستها البابائية ضد الدولة السلجوقية ، ولذا حاولت الدولة العثمانية أن تهذب هذه الروح الباطنية ذات الطابع الإلحادى والفوضوى لبعض أعضاء هذه النقابات عن طريق فرض قواعد للممارسة النظامية ، ثم فرض رقابة صارمة عليها من القضاة ، والمحتسبين ويظهر أنها لم تستطع أن تخلص هذه النقابات من روحها الباطنية . إنه بإمكان المؤلف أن يقرر أن استمرار اختراق الطرق الصوفية لهذه النقابات وللإنكشارية قد هدد الأمن القومى للدولة والمجتمع العثمانى خاصة مع تعاظم أخطار الشيعة الخارجية من إيران وتحالفها مع القوى المعادية للدولة مثل البرتغاليين أو غيرهم من البنادقة أو أسرة «الهاسبورج» ، وإذا كان سليم الأول قرر أن يحسم هذا الخطر بفتح

(١) نفس المرجع ، ص١٥٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٥٩ .

(٣) برنارد لويس ، استانبول وحضارة الخلافة الإسلامية . م.س. ذ ، ص١٥٩ .

مصر والشام لكن فى القرن السابع عشر لم يكن ممكنًا استئصال هذا الخطر فبقى جرثومة تبث سمومها فى بنيان الدولة السياسى والاجتماعى والقتصادى(١) . ويمضى «أولياجلبى» ذاكرًا نقابة « صانعى الأحذية » فيقول : وهم معفون من الخضوع لأية سلطة قضائية ، غير سلطة رؤسائهم بفرمان من السلطان « سليمان القانونى » فرؤساؤهم هم الذين يعاقبون مجرميهم بأنفسهم حتى عقاب الموت ويدفنونهم فى حدود مؤسستهم وقد حصلوا على هذا الامتياز بسبب أنهم سارعوا إلى الاستجابة لتهديد السلطان « سليمان » للإنكشارية بأنه سيبددهم بمساعدة صانعى الأحذية فخفُّوا إليه مسرعين وعددهم « أربعون ألفًا » وهم يهتفون « الله الله » فلما عرف السلطان إخلاصهم أذن لرؤسائهم وكبرائهم بالحضور أمامه وسألهم عن طلباتهم فعرضوها عليه »(٢) .

وهذا يعنى أن السلطان قد استخدم قوة مجتمعية ممثلة من صانعى الأحذية لمواجهة قوة عسكرية ممثلة فى الانكشارية ، فلم تكن النقابات مجرد جماعات ضغط أو منظمات وسيطة وإنما كانت تمثل أحد أدوات النظام السياسى فى تحقيق التوازن بيّن القوى السياسية فى المجتمع . فلم تكن الرعية أداة سلبية بالنسبة لمجمل القوى السياسية وإنما كانت تمثل أداة لها فاعليتها حتى ولو بقيت ساكنة لا تتحرك فوجودها حتى وهى صامتة يمثل دلالة رمزية تحقق وظيفة فى مجمل التوازنات السياسية للنظام فى سعيه لتحقيق الزمن والاستقرار .

وبرغم أن الأبحاث القديمة قد وصفت نظام الطوائف بالسلبية والجمود إلا أن الأبحاث الجديدة قلّلت إلى حد (ما) من وزن هذه الانتقادات بتشكيكها فى الصورة الجامدة التى وصف بها النظام ففى المراكز الكبيرة على الأقل تمكن قادمون جدد

---

(١) فى رأى قريب من هذا راجع چب وبوون ، المجتمع الإسلامى والعرب . م.س.ذ ، ص٩٥ – جـ١ حيث يقول « وثمة سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن انحلال النظام فى الأوحاق والذى أسهم بنصيب غير قليل فى هذا الاضمحلال قد شجعته على الأقل بعض قواعد السلوك الخارجية عن الجادة عند طائفة البكتاشية .

(٢) لويس ، استانبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م.س.ذ ، ص١٥٩ – ١٦٠ .

بفضل التوسع الديموجرافى من كسر احتكار الطوائف الذى حرمهم من أن يجدوا لأنفسهم مكانًا بالرغم من احتجاجات الطوائف بالجودة والإتقان فى العمل بأكثر مما هو موجود بأوروبا[1] .

تبقى الإشارة إلى أن نزوع كل ملة لتأكيد وجودها جغرافيًا جعلها تميل للإقامة فى حىٍّ خاص بها ، ولأنها متخصصة فى نشاط اقتصادى يميزها فإن ظاهرة التداخل بين الأحياء والنشاط الاقتصادى والملة الدينية ترسخت فى المدن العثمانية ، وقد أدى هذا التداخل إلى تداخل أيضًا فى المستويات الإدارية والتنظيمية فرؤساء الملل الدينية على مستوى الحى كثيرًا ما كانوا هم أنفسهم الرؤساء الدينيون وهم أنفسهم رؤساء نقاباتهم المهنية ، وكانت الأحياء بهذا الشكل تمثل وحدة إدارية مستقلة على المستوى المهنى والدينى والطائفى وهو مظهر جعل أحد ضباط البحرية الروسية يقول مندهشًا عن التسامح العثمانى « إن النسّاك المسلمين ليسوا كالرهبان الأوروبيين فى إظهارهم البُغض تجاه من يدعون إلى دين آخر والدليل على ذلك هو أن المسيحيين واليهود الذين يعيشون هنا يمكنهم إدارة شئونهم بحرية ووفقًا لقوانينهم .

هذا عن غير المسلمين أما المسلمون خاصة فى الضواحى المنشأة على أطراف المدن فقد توطّدت الروابط بيّن المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية) ففى حى الحسينية مثلاً حيث توطن عدد كبير من الجزارين بالقرب منه لإنشاء سلخانة عند الطرف الشمالى للحى وجد نفوذ قوى لطائفة البيومية عبَّر هذا النفوذ عن نفسه فى صورة تمردات من أجل أحد مشايخ البيومية وهو الشيخ « أحمد سالم الجزار » سنة ١٧٨٦م ، وسنة ١٧٩٠م ، وفى حى باب الشعرية قامت علاقة وطيدة بيّن حرف تجارر الفواكه والحبوب وبين الطريقة الشعراوية التى ترجع إلى « عبد الوهاب الشعرانى » الذى يوجد له ضريح فى هذا

(١) جيل فينشتاين الإمبراطوية فى عظمتها (القرن السادس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية – جـ١ ، ص٢٢٩ .

(٢) أندريه ريمون المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى . م. س. ذ ، ص١٠١ .

الحى . وفى حى الرميلة الفقير وجدت رابطة قوية بَين تجار الخضر القاطنين فيه وبين الطريقة الرفاعية حيث كان يوجد قبر أحمد الرفاعى فى مواجهة مسجد السلطان « حسن » مباشرة وهو « مسجد الرفاعى » حاليًا وكان مولده يبلغ غاية الازدحام لدرجة أن سبعة عشر شخصًا ماتوا تحت الأقدام سنة ١٧٢٨م بسبب الزحام[١] .

وبالتالى كانت هذه الأحياء تمثل وحدات مستقلة إداريًا وتنظيميًا ، وقد تمتعت بالأمن والطمأنينة فقد كتب « شابرول » مثلاً فى مؤلفه « وصف مصر » لا يحدث إطلاقًا تقديم شكاوى عن حدوث سرقات منزلية أو على أية حال هى نادرة للغاية بالإضافة إلى أن غالبية البيوت والحوانيت التى تضم أغلى وأثمن البضائع يتم غلقها بأقفال خشبية رديئة . إن سكان القاهرة يتميزون بأمانة شديدة تعود إلى حد كبير إلى العقوبات التى تفرض على اللصوص وكما يقول « أندريه ريمون » كانت هذه الطمأنينة نتيجة ليقظة السلطات وللشدة التى تؤخذ بها الجرائم بالإضافة إلى نظم الدفاع الذاتى وإشراف المؤسسات الطائفية ، إن جميع هذه التنظيمات المتراصة كانت تضم سكان القاهرة داخل شبكة قوية ومحكمة من وسائل التكافل والرقابة التى لا تهمل فى أية لحظة أية ناحية من نواحى حياة السكان المهنية والاجتماعية[٢] .

رابعًا : « **مؤسسة العهود نامية** » وهى المؤسسة التى تنظم، الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لإقامة غير المسلمين من مواطنى « دار الكفر »[٣] فى « دار الإسلام » وذلك عن طريق العهود التى تُبرم بَيْن الدولة

(١) أندريه ريمون ، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية . م. س. ذ ، ص٢٧٩ .

(٢) أندريه ريمون ، المدن العربية فى العصر العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٠٩ ، ص١١٠ .

(٣) اعتاد الفقهاء القدامى أن يعبروا عن دار الكفر بدار الحرب ، وفى تقدير المؤلف أن دار الكفر أوسع من مجرد « دار الحرب » - إذ أنه يمكن أن توجد « دار عهد » وهى دار كفر بينها وبين المسلمين عهد بعدم الاعتداء ، كما يمكن أن توجد أجزاء من « دار الكفر » التى يمكن وصفها بالحياد فلا هى معاهدة للمسلمين ولا هى محاربة لهم لكنها أحد مجالات اهتمام المسلمين فى حركتهم الخارجية تجاه العالم إما بتثبيت حيادها أو ضمها إلى القوة الإسلامية بخلق=

الإسلامية وبين دول هؤلاء « المستأمنين » - أى الذين يدخلون « دار الإسلام » بإذن خاص من الدولة الإسلامية على سبيل الإقامة المؤقتة لأسباب تفرضها المصالح الضرورية المتبادلة بَيْن « دار الإسلام » و « دار الكفر » ويعرف هؤلاء المستأمنون باسم « الجاليات الأجنبية » ولا يعتبرون من أهل الذمة أو « الملة » كما لا يعدون من الأقليات - وفقًا لتعريف هذه الدراسة للأقليات - لأن عقودهم وعهودهم مع الدولة الإسلامية مؤقتة ليس لها قوة العقد أو العهد الذى لأهل الذمة أو الملة الذى يكون مؤبدًا(١) ، كما أنهم ليس من مواطنى « دار الإسلام » ولا يتمتعون بجنسيتها لأنهم لا يقيمون بها على سبيل الاستقرار وإن كانوا بمنزلة أهل الذمة فى دارنا ، كما قال الفقهاء(٢) ولذا فالقاعدة العامة أن المستأمن فى الحقوق كالذمى إلا فى استثناءات قليلة اقتضتها طبيعة كون المستأمن أجنبيًا عن دار الإسلام وهذه الحقوق التى يتمتع بها المستأمنون فى دار الإسلام مصدرها القانون الداخلى للدولة الإسلامية - أى الشريعة الإسلامية وليس مصدرها قواعد القانون الدولى العام خلافًا للرأى السائد بين الدول فى الوقت الحاضر إذ يرى معظم علماء القانون الدولى العام أن تمتع الأجنبى بالحقوق حق مقرر له مصدره القانون الدولى العام ، والقاعدة فى الواجبات كالقاعدة فى الحقوق - أى أن المستأمن كالذمى فيما يلتزمه من واجبات نحو الدولة الإسلامية مع بعض الاستثناءات كدفع الجزية مثلاً فإنه لا يدفعها لأنه لا يقيم بصفة دائمة فى « دار الإسلام » ومن الأمور التى تحتاج إلى بيان بالنسبة لأوضاع

= اهتمامات دولية مشتركة كالمصالح الاقتصادية أو العسكرية أو الدبلوماسية وهى فى النهاية دار مقصودة بالدعوة الإسلامية لكى يدخل بعض مواطنيها فى دين الله - ومن الممكن تصور أن الفقهاء استخدموا مصطلح « دار الكفر » للتعبير عن « دار الحرب » كجزء من حملة نفسية تشحذ همم المسلمين فى صراعهم العسكرى معهم . ومن المعلوم أن المصطلح قد تطور وفقًا لتطور قوة الدولة وضعفها من ناحية ثم وفقًا لاتساع مصالحها من العالم باتساع مفهوم العالم نفسه واتخاذه صفة كونية.. ولأن العثمانيين قد ورثوا الخبرة الإسلامية السابقة عليهم فإنهم عبروا عن علاقتهم بالعالم من خلال مصطلح « العهود نامة » بما يعينه ذلك من طبيعة ديناميكية تجعل من المصلحة الشرعية هى معيار العلاقة مع العالم الخارجى . كما يعطيها القدرة على تغيير مواقفها من العالم وفقًا لتغير علاقة العالم بها .

(١) عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين ، والمستأمنين فى دار الإسلام ، م. س. ذ ، ص٤٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٧٣ .

المستأمنين فى « دار الإسلام » مسألة القضاء بينهم ، والفقه الإسلامى تناول فى مسألة القضاء بين غير المسلمين (مستأمنين وذميين) ثلاث قضايا أساسية :

القضية الأولى : تتمثل فى القانون الواجب تطبيقه على غير المسلمين (مستأمنين وذميين) المقيمين فى دار الإسلام ويجمع أهل المذاهب على أن القانون الواجب تطبيقه فى حقهم هو الشريعة الإسلامية لورود آيات كثيرة توجب الحكم بالشريعة الإسلامية على الذين يقيمون فى ديار الإسلام ومن هذه الآيات ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة - آية ٤٤) و ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (المائدة - آية ٤٥) و ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (المائدة - آية ٤٧) وقوله تعالى ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ (المائدة - آية ٤٩) وهى آيات تفيد وجوب الحكم بما أنزل الله سواء أكان الحكم بين مسلمين أو غير مسلمين واستثنى الفقهاء ما توجبه خصوصية انتمائهم لدين آخر يحل الخمر والخنزير والأنحكة الفاسدة مثل النكاح فى العدة والنكاح بغير شهود وهم فى تقدير هذه الاستثناءات يتبعون الشريعة الإسلامية وينفذون أحكامها(١) . لأن الشريعة الإسلامية لا تعترف بأى قانون آخر غير ما جاءت به من أحكام ولا تقر بمزاحمة أى قانون لها لأنها شريعة إلهية عامة لجميع البشر يلزم تطبيقها على الجميع كلما أمكن التطبيق ، وتطبيقها ممكن فى دار الإسلام لعموم ولايتها على المواطنين فيجب تطبيقها دون غيرها ، وفى هذا يقول الإمام « أبو يوسف » كما جاء فى بدائع الكاسانى ، « ولأن الأصل فى الشرائع هو العموم فى حق الناس كافة إلا أنه تعذر تنفيذها فى دار الحرب لعدم الولاية وأمكن فى دار الإسلام فلزم التنفيذ »، وإذا كانت بعض القضايا التى تخص غير المسلمين فيها عنصر دينى تلزم مراعاته فإن الشريعة الإسلامية هى التى تضع الحكم المناسب لهذه القضايا مراعية اعتقادهم الدينى إلى الحد الذى تراه واجب الرعاية دون أن يُحال إلى شريعة أخرى لاستمداد

---

(١) نفس المرجع ، ص٥٨٧ ، ص٥٨٨ .

الحكم فيها ويكون حكم الشريعة الإسلامية فى هذه الحالة التى روعى فيها اعتقادهم من أحكام الشريعة الإسلامية نفسها لا من أحكام شريعة أخرى وفى هذا المعنى يقول الإمام الكاسانى وهو يتعرض لخلاف الإمام « زفر » فى فساد نكاح الذمى بلا شهود « وأما قوله إنهم بالذمة التزموا أحكام الإسلام فنعم ، لكن جواز أنكحتهم بغير شهود من أحكام الإسلام »(١) .

القضية الثانية : وتتمثل فى مدى ولاية القضاء الإسلامى على غير المسلمين (ذميين ومستأمنين) وهى واجبة إذا كان أحد طرفى الدعوى مسلمًا وسواء أكان موضوع الدعوى نكاحًا أو غيره وسواء ترافعًا أو ترافع أحدهما وسواء أكان المسلم مُدّعيًا أو مدَّعيًا عليه لأن على القاضى دفع كل واحد منهما عن ظلم الآخر . وقد أجمع الفقهاء على ذلك .

أما إذا كان طرفا الدعوى غير مسلمين (ذميين أو مستأمنين) فقد تراوحت آراء الفقهاء بين وجوب الحكم بينهم وبين التخيير . فالشافعية والحنابلة يذهبون إلى وجوب الحكم بين أهل الذمة إذا ترافعوا إلى القاضى المسلم ولا يشترطون رضا الخصمين . أما المالكية والشيعة الإمامية فإنهم يشترطون رضا الخصمين من أهل الذمة .. وهؤلاء جميعًا يشترطون للحكم بين المستأمنين (الأجانب) ترافعهم ورضاهم بأن يُقضى بينهم بأحكام الإسلام ثم إن القاضى المسلم مخيَّر فى أن يحكم بينهم أو أن يعرض عنهم - وهم يحتجون بالآية الكريمة ﴿ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ (المائدة - آية ٤٢) (٢) ، لكن الظاهرية والزيدية لم يفرّقوا بين الذمى وغيره ولم يشترطوا رضا الخصمين فى الترافع إلى القضاء الإسلامى(٣) . إما الأحناف فقد فرّقوا بين دعاوى النكاح وغيرها ولم يميزوا بين الذميين والمستأمنين فقالوا فى غير دعوى النكاح يستوى الكافر مع المسلمين فى خضوعهم لولاية القضاء العامة فلا يشترط ترافع الخصمين إلى القاضى المسلم بل يكفى أن يرف أحدهما

(١) زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ، م. س. ذ ، ص٥٩٣ - ٥٩٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص٥٦٩ ، ص٥٧٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص٥٧١ .

دعواه إلى الحاكم فيحكم فيما عرض عليه من نزاع ، والحجة لوجوب الحكم هُو قوله تعالى ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾ (المائدة - آية ٤٩) ، وأن آية ﴿ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ (المائدة - آية ٤٢) منسوخة أما فى دعاوى النكاح فأبو حنيفة يشترط للحكم بين الخصمين رضاهما بالترافع إلى القاضى المسلم[(١)] . وقد ذهب رشيد رضا إلى التمييز بين الأجانب (المستأمنين) وبين أهل الذمة[(٢)] . فقال بأن القاضى مخيَّر فى الحكم بين المستأمنين . وأما أهل الذمة فالحكم بينهم واجب . ويذهب عبد الكريم زيدان إلى ترجيح وجوب الحكم بين غير المسلمين ذميين كانوا أو مستأمنين متى ما ترافعوا إلى القاضى المسلم دون اشتراط رضا الخصمين فى الترافع إلى القاضى المسلم بل يكفى رفع أحدهما الدعوى لوجوب الحكم فيها حتى لا يؤدى عدم رضا الطرفين إلى تضييع حقوق الطرف الآخر . أى أن الفقه الحنفى يرى وجوب ولاية القضاء الإسلامى على غير المسلمين (ذميين ومستأمنين) فى كل القضايا والمعاملات العامة والتى لا توجد لهم فيها خصوصية معينة تبيحها لهم شرائعهم ومللهم ، مثل قضايا الأحوال الشخصية أو إباحة تملك الخمر والخنزير[(٣)] .

القضية الثالثة : وتتمثل فى حكم ولاية قضاة غير مسلمين (ذميين ومستأمنين) على أهل دينهم وملتهم فى قضاياهم الخاصة . وهنا نجد أن المذهب الشافعى ، والمالكى والحنبلى لا يجيزون تولية غير المسلم القضاء حتى بين أهل ملته . إلا أن الأحناف هُم الذين أجازوا تولية غير المسلم على غير المسلمين ليقضى بينهم فيما يرفعوه إليه من خصومات وقضايا . ففى حاشية « ابن عابدين » و « الكافر المولّى على أهل الذمة يصح قضاؤه عليهم حالاً وكونه قاضيًا خاصًا لا يضر كما لا يضر تخصيص قاضى للمسلمين بجماعة معينة » وفى الفتاوى الهندية « وتقليد حكومة الذمى بين أهل الذمة صحيح » . ويعلل الحنفية جواز تقليد الذمى القضاء بأن أهلية القضاء مرتبطة بأهلية الشهادة والذمى تقبل شهادته على أهل الذمة فَهُو

---

(١) نفس المرجع ، ص٥٧٢ .   (٢) نفسه ، ص٥٧٣ .

(٣) زيدان ، المرجع السابق ، ص٥٧٣ حتى ص٥٧٦ .

أولى بتولى القضاء عليهم وفى آداب القاضى قال الماوردى « ولأنه لما جازت ولايتهم فى المناكح جازت فى الأحكام ثم إن العرف جارٍ بتقليدهم » والماوردى يرى أنه تقليد زعامة ورياسة وليس تقليد حكم أو قضاء وإنما يلزم حكمه أهل دينه لالتزامهم به لا للزومه عليهم .. وإن امتنعوا من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ »(١) . أى أن الولاية العامة للقضاء فى دار الإسلام هى للقضاء الإسلامى وأن الحكم الواجب التنفيذ على كل الذين يقطنون « دار الإسلام » هُو حكم الإسلام، لكن وجود غير مسلمين (ذميين ومستأمنين) فى « دار الإسلام » ولهم خصوصيات دينية فى قضايا الأحوال الشخصية وبعض قضايا المعاملات (الخمر والخنزير) جعل الشريعة الإسلامية تراعى وجود ولاية خاصة من زعماء الذميين والمستأمنين عليهم فى هذه الجوانب وإن كان الفقه الإسلامى قد جعلها تحكيمًا لاقضاء أى أنه لا يحمل طابعًا إلزاميًا ، إلا أن الواقع العلمى خاصة فى الممارسة العثمانية جعل من حكم زعماء أهل الملة والمستأمنين بين أهل دينهم وملتهم يحمل طابع الإلزام أى أنه ارتفع به من مستوى التحكيم إلى مستوى القضاء الملزم فقد اعترفت الإدارة العثمانية فى مصر مثلاً بحق البابا « بطرس ١٠٤ » فى تطبيق تشريعات الكنيسة القبطية الخاصة بالأحوال الشخصية للأقباط(٢) كما قامت الكنيسة القبطيّة بدور قضائى هام فى حياة الأقباط فعلى مستوى البابوية وصفت بعض الوثائق القبطية البابا بأنه « الناظر فى الأحكام الشرعية للطائفة المسيحية اليعقوبية » وهو نفس اللقب الذى كان يتخذه القاضى المسلم « الناظر فى الأحكام الشرعية » فكان البابا يقوم بتطبيق أحكام الشريعة المسيحية على المتقاضين أمامه ولعب الأسقف نفس الدور بين أهالى أسقفية ، كما كانت الكنيسة تقوم بإجراء المصالحات بين

(١) راجع الماوردى ، الأحكام السلطانية ، م. س. ذ ، ص٥٩ ، وأيضًا عبد الخالق حسين محمد والنظم القضائية بمصر فى عصر سلاطين المماليك ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية دار العلوم – جامعة القاهرة ١٤٠١ – ١٩٨١ ، ص٥٤٠ – ٥٤٢ .

(٢) محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٢ – ط١) ص٧٤ .

المتخاصمين وفض المنازعات بينهم[1] وللمستأمنين الحق فى أن يحكم بينهم فى قضاياهم الخاصة ممثلوهم ورؤساؤهم أو ما يعرفون بالقناصل وقد كان للسلاجقة والمماليك عهود مع التجار الأجانب (المستأمنين) الذين كانوا يتاجرون فى ممالكهم ، فقد عقد السلاجقة مع البنادقة عهدًا ينص ضمن شروط أخرى على ألا يتدخل السلطان فى الخلافات بين تجار البنادقة وغيرهم من التجار اللاتين إلا أن تقع سرقة أو خيانة فعندئذ يكون الحكم لقضاة الدولة السلجوقية[2] ومن المعلوم أن السلاجقة كانوا يتبعون المذهب الحنفى لذلك جعلوا ولاية القضاء السلجوقى العامة عليهم ، كما عقد المماليك عقودًا أيضًا مع البنادقة الذين كانوا متواجدين بشكل أساسى فى ثغر الإسكندرية وعن ذلك يقول « عمر لطفى » كان بدء تردد النزلاء الأجانب على القطر المصرى فى عهد الشراكسة الذين أباحوا لهم الأخذ والعطاء مع المسلمين وانتداب من يقوم مقامهم (القناصل) لينظر فى مصالحهم وشئونهم ومعظم الوافدين منهم من أهالى البندقية وبيزا Pise ، والأفرنتين وهم أهالى «فلورنسا» ويظهر لكل من يطلع على نصوص المحررات التى صدرت من ملوك الشراكسة لتلك الأمم أنها تقضى بمحاكمتهم فيما يقع بينهم وبيّن المصريين من

---

(١) محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٨١ - ص٢٨٢ .

ويذكر آدم ميتز فى كتابه الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ودخلت الدولة الإسلامية بين أهل الملل الأخرى ، وبين محاكمهم الخاصة بهم والذى نعلمه من أمر هذه المحاكم أنها كانت محاكم كنسية وكان رؤساء المحاكم الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة وقد كتبوا كثير من كتب القانون ولم تقتصر أحكامهم على مسائل الزواج بل كانت تشمل الميراث وأكثر المنازعات التى تخص المسيحيين وحدهم مما لا شأن للدولة به .. ولم تكن الكنائس تنظر بعين الرضا للجوء الذميين للمحاكم الإسلامية ولذا ألف الجاليق « تيموتيوس » حوالى عام ٢٠٠هـ . كتابًا فى الأحكام القضائية المسيحية لكى يقطع كل عذر يتعلل به النصارى الذين يلجأون إلى المحاكم الإسلامية بدعوى نقصان قوانين المسيحية . وفى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر والثالث عشر من هذا الكتاب فرض تيموتيوس « على من يذهب طائعًا إلى المحاكم الإسلامية أن يتوب ويتصدق ويقوم على المسح والرماد ثم جاء خليفته فقرر أن النصارى إذا خرجوا إلى الأحكام البرانية ، فإنهم يؤدبون على قدر جرمهم ويمنعون من البيعة إلى حين » ، ص٧٢ .

(٢) كويريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٩٥ .

الخصومات أمام السلطة المحلية وأنهم يعاملون حسب قوانين البلاد وكانت إذ ذاك الشريعة الإسلامية ويؤيد ذلك ما ورد صريحًا بالمرسوم الشريف الصادر من الملك «قايتباى» للفرنتيين فى سابع شهر جمادى الآخر سنة ٩٠١هـ « إن من شروط البنادقة أنه إذا وقعت محاكمة أو مخاصمة بمالٍ أو غيره من مسلم على بندقى أو على مسلم من بندقى تكون المحاكمة مرفوعة إلى الأبواب الشريفة - إن كانا بالأبواب الشريفة - وإلى النائب والحاجب أو المباشرين بالثغر وأن لا يحكم بينهما من غير المشار إليهم فرسم لهم بإجرائهم فى ذلك على العادة والشروط القديمة ومنع من يقصد الحكم بينهم غير المشار إليهم إلا بمقتضى الشرع الشريف »[١] وهذه الفترة تجعل الحكم بالشريعة للقاضى المسلم باعتبار أن أحد طرفى الدعوى مسلم وهو إجماع الفقهاء كما رأينا وفى البند الرابع عشر من هذا المرسوم « العهد » كان هذا النص « إذا وقع خلاف ونزاع بيّن الفورنتيين أنفسهم ليس لحكامنا وقضاتنا المسلمين أن يتدخلوا فى مسائلهم ولكن الحكم فى ذلك عايد لقنصل الفورنتيين فيحكم فى مثل هذه الحالة بما يناسب القوانين الفورنيتية هذا ما نأمر بإجرائه »[٢]، وهذا النص يتفق مع المذهب الشافعى فى أنه لا يحكم القاضى المسلم بين المستأمنين إلا إذا تراضوا به وترافعوا إليه ثم هو مخير بعد ذلك فى الحكم بينهم وكان المماليك يتبعون المذهب الشافعى ، وحين جاء العثمانيون فإن التجار الأجانب خاصة البنادقة سارعوا إلى الحصول على رضا السلطان سليم لاستمرار نفس القواعد المنظمة لوجودهم فى دار الإسلام فكانت معاهدة البندقية المعقودة فى سنة ١٥١٧م ، ٩٢٣ هجرية نشرها الأستاذ « اتين كوب » وهى مكونة من (٣٢) مادة جاء فى ديباجتها أن هذه المعاهدة موجهة بصفة خاصة إلى حاكم الإسكندرية وموظفيها العموميين وضباط الشرطة ومن إليهم كما يحاطوا علمًا بأن الامتيازات التى سبق أن منحها سلاطين دولة المماليك الشراكسة لرعايا جمهورية البندقية تستمر نافذة بعد أن وافق عليها السلطان سليم الأول . وبتحليل هذه المعاهدة نلاحظ الآتى :

(١) عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية (مصر : مطبعة الشعب بشارع محمد على ، ١٣٢٢هـ) ، ص٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٦ الهامش .

١ – وجود امتيازات Captulations قررها السلطان سليم لتجار البنادقة وذلك لكى يشجع قدومهم لثغر الإسكندرية لتنشيط التجارة بين مصر والدول الأوروبية وهو لذلك يحيط القنصل والتجار والمراكب بضمانات تكفل لهم الحماية ، وحرية التنقل والإقامة والتجارة بصورة واضحة لا تجعلنا نتردد فى أن نصفها بأنها امتيازات .

٢ – أن السلطان فى المادة الخامسة قرر أن القنصل دون سواه هو الذي يتولى السلطة القضائية بيّن مواطنيه ويبت فى الأمور المتصلة بمصالحهم وأنه لا ولاية للقضاء الإسلامى عليهم حتى لو رفض بعضهم الانصياع للقنصل وترافع إلى القاضى المسلم « فإن القاضى المسلم لا يستمع إلى دعواه وعليه أن يحيل الموضوع إلى القنصل ، وإذا أراد القنصل إبعاد أى بندقى فعلى القاضى أن يقدم له مساعدة قوية ، وليس فى استطاعة أى فرد من رعايا البندقية مغادرة الإسكندرية إلا بعد إذن القنصل – جواز سفر منه – » وهذه المادة تتفق مع الفقه الشافعى لكنها تتنافى والفقه الحنفى وهو ما يعنى أن الدولة العثمانية قد راعت العرف والعادة المتبعة فى البلاد المفتوحة حتى لو خالف مذهبها الرسمى . إن هذه المادة تشير إلى قوة نفوذ القناصل بدرجة لم تكن موجودة من قبل أيام المماليك وهو ما يعنى أن البنادقة قد انتهزوا فرصة تغير النظام السياسى وحاولوا الحصول على أكبر قدر من الامتيازات، وما يؤكد هذا تضمن المعاهدة على البنود التى تؤكد ذلك ومنها « امتيازات القنصل ، فى امتطاء صهوة جواده أو الخروج إلى الحدائق العامة أو إلى أى مكان بعيد » فقد أردفت المادة بعد ذلك قائلة، وكان هذا الامتياز قد جُدد على عهد السلطان « طومان باى » ، كما جاء فى آخر مادة طلب القنصل إعفاء رعايا بلاده من ضريبة البهار التى كانوا يتمتعون بعدم دفع رسوم عنها « قنصوة الغورى » فرض عليهم رسومًا جديدة بلغت خمسة آلاف دينار سنويًا ، وقد استجاب السلطان سليم لطلب القنصل كما جاء فى نص المعاهدة « وتقرر الاستجابة لهذا الطلب » . أى أن التجار الأجانب (المستأمنين) كانوا فى سعى دائم للحصول على امتيازات جديدة تكفل لهم تغلغلاً تجاريًا أعمق فى البلدان الإسلامية[١] .

(١) راجع نص هذه المعاهدة فى : عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها – جـ٢ ، ص٧٠٠ حتى ص٧٠٦ .

٣ - هذه الامتيازات التى جاءت فى هذه المعاهدة كانت أساسًا لكل معاهدات الامتيازات اللاحقة وهى معاهدة سنة ١٥٣٥م مع فرنسا ثم معاهدة سنة ١٥٧٩م مع إنجلترا ثم معاهدة سنة ١٥٩٨م مع هولندا ثم معاهدة سنة ١٦١٥م مع المجر ثم معاهدة سنة ١٧٠٠م مع روسيا ثم معادخة سنة ١٧٤٠م مع نابولى ثم معاهدة سنة ١٧٥٦م مع الدانمارك ثم معاهدة سنة ١٨٧٢م مع أسبانيا ثم معاهدة سنة ١٨٣٠م مع أمريكا ومعاهدة هامة أخرى مع فرنسا سنة ١٧٤٠م وأهم ما ورد فى تلك المعاهدات كما يشير « عمر لطفى » حرية التجارة والملاحة للأجانب وحرية الدين وحرية العبادة فى الكنائس والمحلات المقدسة واحترام مساكن الأجانب وغير ذلك من الامتيازات التى جعلت الأجنبى فى بلاد الدولة العثمانية ممتازًا عن العثمانيين أنفسهم(١) . وكما تشير « ليلى الصباغ » فإن المعاهدات التى عقدت المستأمنين قبل عام ١٥٣٥م إنما هى اتفاقات تمنح تجار هذه البلاد أو تلك امتيزات من طرف واحد يمكن للسلطان العثمانى أن يطبقها أو لا ، ولم تصل هذه الاتفاقات إلى مستوى المعاهدات الحقة بيّن دولتين إلا فى عهد « سليمان القانونى » و « فرانسوا الأول » وقد ولدت هذه المعاهدة الجديدة فى ظروف سياسية وحربية مضمونها أن «فرانسوا الأول» ملك فرنسا قد هزم أمام « شارلكان » إمبراطور النمسا وعدو الدولة العثمانية اللدود وذلك فى صراعهما حول دوقية « ميلانو » فى إيطاليا فبعث « فرانسوا » للسلطان « سليمان القانونى » « جان دولافوره » على رأس بعثة كبيرة لتقيم محورًا سياسيًا ضد « شارلكان »(٢) ، وهنا نجد أن « العهود نامة » لم تعد ذات طبيعة تجارية وإنما أصبحت ذات طبيعة سياسية . لكنها طبيعة سياسية تحمى مصالح اقتصادية وتجارية . إنها بداية لما يمكن أن نصفه « صراع الدول من أجل الحصول على مواطئ أقدام لأسواق تجارية جديدة فى الليفانت » وسيتعاظم هذا الصراع كلما ظهرت قوة جديدة ليأخذ شكلاً عسكريًا فيما بعد هو ما نطلق عليه

(١) عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية ، م. س. ذ ، ص١٦ .

(٢) ليلى الصباغ ، الجاليات الأوروبية فى بلاد الشام فى العهد العثمانى منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر ، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية الآداب - قسم التاريخ - ١٩٦٦ ، ص٨١ وراجع أيضًا ليلى الصباغ ، المجتمع السورى فى مطلع العهد العثمانى ، م. س. ذ ، ص٩٩ .

«الاستعمار» أى أن الصراع السياسى على العالم الإسلامى (الدولة العثمانية) وظهور المسألة الشرقية قد سبقه صراع على الأسواق والمصالح التجارية ، وكانت الجاليات الأجنبية (المستأمنون) إحدى أدوات هذا الصراع . إن الباحث يلاحظ أن معاهدة سنة ١٥١٧م مع البنادقة أو معاهدة سنة ١٥٢٣م معهم أو معاهدة سنة ٥٢٨م مع الفرنسيين لا توجد أطراف ذات طبيعة دولية . وإنما الدولة العثمانية تريد تنشيط التجارة فى بلدانها فتعقد معاهدات مع قناصل أو ممثلين لرعايا يتاجرون فى أراضى السلطان ، لكن معاهدة سنة ١٥٣٥م فيها دولتان تتعاهدان وهو ما يجعل وصف المعاهدة بمفهومها المعاصر فى القانون الدولى عليها وصفًا حقيقيًا . لقد نشر الأستاذ محمد فريد نصوص معاهدة ١٥٣٥ فى كتابه « تاريخ الدولة العلية العثمانية » وهى تتضمن ١٦ بندًا(١) ، تمنح حرية الإقامة وحرية التجارة وهما أمران متلازمان فحرية التجارة تؤدى إلى تأمين حرية الإقامة لهؤلاء التجار وممثليهم لكن الجديد فى هذه المعاهدة عدة أمور :

١ - النص صراحة على استقلال القنصل بالحكم والقطع بمقتضى قانونه فى جميع ما يقع فى دائرته من القضايا المدنية والجنائية بيّن رعايا ملك فرنسا بدون أن يمنعه من ذلك حاكم أو قاض شرعى أو صوباش أو أى موظف آخر . ولو امتنع رعايا الملك عن إطاعة أوامر أو أحكام القنصل فله أن يستعين بموظفى جلالة السلطان على تنفيذها وعليهم مساعدته ومعونته . والمعاهدات السابقة أشارت إلى حق القنصل فى أن يحكم بين رعايا دولته ولكنها لم تحدد النطاق أو المجال الذى يحكم فيه . كما لم تتحدث عن معاونة السلطات الإسلامية للقنصل فى تنفيذ أحكامه على رعاياه داخل دار الإسلام . وهو ما يعنى تكريس وجود سلطة أخرى موازية لسلطة الدولة ومنفصلة عن ولايتها وهو ما يتنافى مع مبدأ سيادة السلطة الإسلامية على كل الذين يعيشون داخل نطاقها . كما أن هذه السلطة قد تنامت فيما بعد إلى حد تهديد الأمن القومى للدولة العثمانية عندما بدأ الصراع على أراضيها بين الدول الغربية من خلال ما عُرِف بالمسألة الشرقية ..

---

(١) محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢٢٤ .

٢ – النص صراحة على أن المدة التى يبقى المستأمن فيها أجنبيًا عن الدولة لا يتحمل واجبات بقية المواطنين من الذميين مثل الخراج أو غيرها من الضرائب هى عشر سنوات وهذا التحديد قائم على مبدأ المعاملة بالمثل الذى بدا واضحًا فى أكثر من بند من بنود المعاهدة .

٣ – اشترط ملك فرنسا أن يكون لأطراف أخرى هم حلفاؤه أن يستفيدوا بمنافع هذه المعاهدة وقد نصت المعاهدة على أن هؤلاء هم البابا وملك إنكلترا أخيه وحليفه الأبدى وملك إيقوسيا(١) بشرط أن يبلغوا لصديقهم على المعاهدة إلى جلالة السلطان ويعتمد ذلك فى ظرف ثمانية أشهر .

لقد ظلت الخطوط العامة للامتيازات الأجنبية تتمثل فى حرية الإقامة والتجارة فى بلاد السلطان العثمانى وكانت هذه الامتيازات تتجه للتوسع سواء فى نطاق الامتيازات ومداها أو فى نطاق الدول أو القوى التى تسعى للحصول على هذه الامتيازات ويثير الالتفات أن عمق التنافس التجارى والسياسى بين الدول الغربية صاحبه تهافت هذه القوى لعقد معاهدات امتيازات مع الدولة العثمانية ، وكما أشرنا فإن هذا التنافس كان مقدمة لإرساء القواعد الأولى الاقتصادية والتجارية التى مهدت للاستعمار الغربى الذى جاء هذه المرة مدججًا بقوة السلاح وأحلام الهيمنة والسيطرة على البلدان الإسلامية وهو ما أكدته « ليلى الصباغ » فى مقدمة أطروحتها للدكتوراه حيث قالت « إن إقامة الجاليات الأوروبية فى مدن سورية منذ ق١٦ مظهر من مظاهر الاستعمار الأوروبى ولون من ألوان الحملات الصليبية التى شنت على العالم العربى والإسلامى بعد الحرب الصليبية لتستعيد الأرض التى فقدتها عبر معاهدات واتفاقات تبدو ذات طابع تجارى إلا أنها تحمل معنى استعماريًا وهذا ما قاله « شوازوول فونيه » آخر سفراء المملكة الفرنسية لدى الدولة العثمانية « إن ثغور الليفانت هى أجمل ممتلكات المملكة وأيد ذلك القول « فاندال » « إن متاجر الليفانت القائمة فى البلاد التى لا تملك فيها فرنسا ولا أيبعًا واحدًا كانت تحمل إلينا أرباحًا مادية ونقدية أكثر مما تحمله بالنسبة لنا إمبراطورية

(١) سكوتلانده الواقعة فى شمال إنجلترا وكانت دولة مستقلة .

استعمارية « بثمن زهيد »(١) ، لقد تحولت الامتيازات من معاهدات تجارية عادية بين دولتين مختلفتين دينًا إلى امتيازات تتمتع بها دولة واحدة من الدولتين المتعاقدتين فى أراضى الدولة الثانية ثم إلى جوازات رسمية تبيح تدخل هذه الدول المتعاقدة فى شئون الدولة الأخرى »(٢) . لقد كان أحد الموضوعات التى تلح المعاهدات على تأكيدها كامتياز فى بنودها يتمثل فى تعظيم سلطة القناصل فى الدفاع عن رعايا بلدانهم وتأكيدها إلى حد النص على مساعدة السلطات العثمانية للقناصل فى تنفيذ أحكامهم على رعايا بلدانهم أو المحميين برعايتها . وفى المادة (٦٥) من معاهدة ١٧٤٠م تنص على « إذا ارتكب فرنسوى أو أحد من حمايا فرنسا جريمة القتل أو غيرها من الجنايات فأراد أحد أن يقف المحاكم عليها ليس لقضاتنا ومأمورى حكومتنا أن يباشروا أمر رؤيتها إلا بحضور السفير والقناصل أو من ناب عنهم حيث وجدوا ولكى لا يجرى شىء مخالف للعدل ومناف لأحكام المعاهدات السلطانية يباشر مأمور حكومتنا والقناصل كل من جهته التحقيق والتحرى بما ينبغى من التدقيق »(٣) ، ورغم غموض المادة فإنها تشير إلى نزاع واقع بيّن فرنسى أو أحد من المحميين برعاية فرنسا وبين أحد رعايا الدولة العثمانية ففى هذه الحالة لا تنظرها محاكم الدولة إلا بحضور القناصل أو من ينوب عنهم ولتحقيق العدل فإن القناصل يشتركون فى التحقيق مع محاكم الدولة » وفى معاهدة سنة ١٧٤٠م تضمنت على مبادئ تعزز من سلطة القناصل على رعاياهم من هذه المبادئ ، وتحريم دخول السلطات المحلية مسكن فرنسى دون ترخيص القنصل أو السفير الفرنسى . وتحريم قبض السلطات المحلية على فرنسى دورن ترخيص من القنصل أو السفير الفرنسى . وإذا كان الأجنبى هو الجانى والمجنى عليه تركيًا فيحاكم هذا الأجنبى لا أمام المحاكم التركية العادية ولكن أمام الديوان العالى أى أن المحاكمة هنا بواسطة محكمة إدارية لا قضائية وكذلك الشأن إذا كان المدعى عليه فى الناحيتين المدنية والتجارية أجنبيًا والمدعى تركيًا بشرط أن يحضر المحاكمة القنصل أو ترجمان

(١) ليلى الصباغ ، الجاليات الأوروبية فى بلاد الشام فى العهد العثمانى منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر ، م. س. ذ، ص٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص٣ وأيضًا عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها- جـ٢ ، ص٧١٨ .

(٣) عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية ، م. س. ذ ، ص١٨ .

القنصلية »[1] . لقد أدى اتجاه النصوص إلى توسيع وتأكيد سلطة القناصل إلى أن يصبح القناصل ورعاياهم فئة ممتازة من الناحية القانونية فى الممارسة العملية ، وهذا ما يؤكده « عمر لطفى » فيقول : إنا نشاهد العمل جارٍ على خلاف نصوص المعاهدات فالأجانب الذين يرتكبون جرائم ضد المصريين يحاكمون أمام محاكمهم القنصليـة ويجازون وفق نصوص قانون بلادهم فكيف جاز لهم ذلك والمعاهدات ناطقة باختصاص المحاكم الأهلية فى مثل هذه الحالة[2] .

لقد أدى ذلك إلى تعدد السلطات القضائية بالقطر المصرى حتى صارت فى مصر سبعون محكمة قنصلية ، كما أدى إلى عجز الإدارة المحلية أمام جرائم الأشقياء والمجرمين من الأجانب لتذرعهم بالامتيازات لأن وقوع الجزاء على الجرائم أصبح بين القناصل والحكومات لا بيد الحكومة المصرية . وهذا ما جعل « نوبار باشا » يقول « إن ما يدعيه الأجانب من نظام قضائى يحكم علاقتهم بالحكومة وبالأفراد لم يعد مستندًا فى الواقع إلى الامتيازات إنه لم يبق من تلك الامتيازات سوى اسمها أما النظام الذى يتمسكون به فيتركز على عادات تعسفية لم تقم بحكم العلاقات المعتادة بل مبالغة القناصل فى الاستئثار بالسلطة دون الإدارة المحلية متأثرين بالمصالح الخاصة لكل جالية » وقال فى موضع آخر « صار إجراء العدالة فى البلاد متوقفًا على مشيئة الأشخاص لا على ما تقضى به النظم والقوانين لذلك أصبح مركز الحكومة حرجًا وصار البوليس المحلى عاجزًا عن مراقبة الجرائم الخفية حتى ما يتعلق منها بالطرق العامة والقريات » وقال أيضًا « كان الغرض من الامتيازات حماية الأجنبى غير أن الأوروبى يفسرها بعدم معاقبة الأجنبى لا مجرد حمايته ونحن إذا رجعنا إلى المعاهدات نجدها صريحة فى أن الأجانب يحاكمون أمام المحاكم الأهلية بحضور ترجمان القنصلية المختص[3] وقد ترتب على إقامة القناصل فى الأساكل الإسلامية لرعاية شئون رعاياهم احتفاظ الأجانب بأحياء خاصة بهم لا يختلطون فيها « بالأهالى » كما أن الأهالى المسلمين أنفسهم محتفظون

---

(١) صالح رمضان محمود ، الجاليات الأجنبية فى مصر فى القرن التاسع عشر ، رسالة دكتوراه غير منشورة – قسم التاريخ ، كلية الآداب ، ص٢٢٤ .

(٢) عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية ، م. س. ذ ، ص٢٣ .

(٣) عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية ، م. س. ذ ، ص٣٥ وأيضًا صالح رمضان محمود ، الجاليات الأجنبية فى مصر فى القرن التاسع عشر ، ص٢٤٩ .

فى التعامل مع ما يطلقون عليهم الكفار ، وبالتالى فقد كان هناك نوع من الانعزال بين المستأمنين الأجانب وبَيْن السكان المسلمين ، ومع توسع مصالحهم فإنهم احتاجوا لمن يساعدهم من مواطنى الدولة ، وقد أصدرت الدولة العثمانية سنة ١٨٦٣م نظامًا للإدارة الخارجية صيغ فى ثلاثة عشر بندًا وملحقًا استهدف تنظيم واستخدام الموظفين من رعايا الدولة الذين يعملون فى السلك الأجنبى القنصلى وبموجب هذا النظام سمحت الدولة للقنصليات الأجنبية باستخدام عدد معين من رعايا الدولة فإذا كان رئيس القنصلية الموجودة فى مركز الولاية برتبة قنصل عام ، فيحق له استخدام أربعة مترجمين وأربعة مرافقين أما القنصليات الفرعية فى مراكز الألوية فيحق لها استخدام ثلاثة مترجمين ومثلهم من المرافقين وحدد لوكيل القنصل مترجمان ومرافقان وسمى هؤلاء المستخدمون الممتازون[1] ، ولما كان الذين يرون فى الأجانب فرصة للتعامل معهم هم الأقليات غير الإسلامية بحكم أنهم ينتمون إلى نفس دين المستأمن (الأصلى) ولا توجد قيود نفسية فى التعامل معه كالتى لدى المسلمين فإن معظم الذين تم استخدامهم كانوا يهودًا فى مصر حتى أواسط القرن الثامن عشر ، وفى سوريا كان معظمهم مسيحيين من المناطق الساحلية وبخاصة الملكانيين بالإضافة إلى الأرمن فى حلب[2] ، لقد أساء السفراء والقناصل استعمال الامتياز الذى يخولهم منح براءات لوكلائهم ومترجميهم مرافقيهم فباعوا تلك البراءات وقد كتب فولنى سنة ١٧٨٥م « منذ عشرين عامًا أو نحو ذلك أخذوا يدركون أن بيعها مصدر ربح لهم والثمن الراهن هُو من خمسة إلى ستة آلاف جنيه»[3] ، كما توسعوا فى استخدامها فلما كان تحت تصرف كل سفير خمسون براءة ولما كانت المنحة تتجدد عند كل تعيين جديد لا يدعو للعجب أن تزداد بسرعة أعداء أولئك الذين كانوا ينعمون بالرعاية الفرنسية والنمسوية والسويدية والبريطانية وغيرها من الجنسيات الأوروبية وكان هؤلاء يتمتعون بالمشاركة فى نفس القضاء القنصلى لهؤلاء الأجانب ويمكن أن نتبين مدى سوء استعمال هذا الحق من شكوى باشا حلب إلى الباب العالى فى عام ١٧٩٣م من أن عدد تراجمة القناصل فى حلب زاد حتى بلغ حوالى ألف وخمسمائة وكلهم معفون من الضرائب ويعملون فى

---

(١) عبد العزيز محمد عوض ، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا ١٨٦٤-١٩١٤، م. س. ذ ، ص٣٢٥.

(٢) جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٦١ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٦٢ .

التجارة وقد أرسل مندوب خاص من استانبول لفحص هذه الحالة الأمر الذى ترتب عليه أن الجميع باستثناء ستة حرموا من هذه البراءات ، وأرسلوا إلى استنبول ليلتقوا عقابهم هناك(١) ، لقد بدأت ظاهرة الولاء المزدوج فى الصعود خاصة بيْن الأقليات غير الإسلامية الذين استفادوا من الحصول على البراءات بشكل خاص جعل منهم قوة اقتصادية وسياسية فعالة لها وعى بذات وهوية متمايزة عن الذات الإسلامية العثمانية ، ومتقاربة بشكل أكثر مع المستأمنين الأجانب ، ومن ثم فلم يعد المستأمنون هم وحدهم أدوات صراع « دار الحرب » مع العالم الإسلامى ولكن صارت الأقليات غير الإسلامية هى أيضًا أحد أهم هذه الأدوات . لقد وصف بعض الباحثين هذه « العهود نامه » بأنها مجموعة من البنود القانونية التى تنشىء قواعد تحدد وضع الأجانب فى الإمبراطورية العثمانية وتوضح التسهيلات التى تنشىء قواعد تحدد وضع الأجانب فى الإمبراطوزية العثمانية وتوضح التسهيلات الممنوحة لتجارهم ودور المشرفين عليهم من مواطنيهم كالسفراء والقناصل دون أن يكون فى اى واحد من تلك البنود إشارة (ما) إلى أمور سياسية(٢) ، كما ذكر أيضًا أن ما يطلق عليه « الامتيازات » هو فى الحقيقة أشبه ما يكون بعهود الأمان أو عهود الذمة التى منحها المسلمون قديمًا لأهل الذمة أو المستأمنين ، وكلمة capitulations التى تترجم لتلك العهود تتمشى مع الكلمة التركية « عهد نامه أو إذن نامه » إذ الكلمة لا تعنى فى أصلها الامتيازات وإنما تعنى رؤوس الأقلام أو عناوين الفقرات أو « أوامر وقررات » فهى مشتقة من الكلمة اللاتينية capitulatio ، أو caput ، أو capitula(٣) ، ووصف آخرون هذه العهود نامه بأنها « المعاهدات المتضمنة المبادئ القانونية لإقامة المستأمنين من رعايا الدول الأجنبية فى ممتلكات الدولة العثمانية ولممارسة نشاطهم التجارى المشروع فيها وتقرير حق رعايا الدولة العثمانية المقيمين فى أراضى تلك الدول فى سريان هذه المبادئ عليهم » وهى مستمدة من الفقه الإسلامى(٤) ، ورغم أن هذا صحيح فى مجمله إلا أننا لا ندرى لماذا لم تأخذ الدولة العثمانية بالفقه الحنفى فى أن يكون استقلال المستأمنين بقضاء خاص فى أمور النكاح وتلك التى

(١) جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٦٢ .

(٢) ليلى الصباغ ، الجاليات الأوروبية فى بلاد الشام فى العهد العثمانى منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر ، م. س. ذ، ص٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٤٤ .

(٤) الشناوى ، الدولة العثمانية إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٧١٩ ، ص٧٢ ، جـ٢ .

تبيحها لهم شريعتهم فقط دون التوسع فى ذلك إلى حد منحهم حق الاستقلال القضائى فى كل الأمور المدنية والجنائية ربما تكون الدولة قد راعت المصالح الضرورية فى وفود هؤلاء إلى أراضيها للتجارة فوسعت لهم فى الحقوق مثل حرية الإقامة والتنقل ، والعمل ، والتجارة ، والزواج ، والاستقلال الذاتى ليصبحوا « ملة » كبقية الملل فى الدولة ، وهى فى كل الأحوال تتبع مذاهب فقهية معمول بها كالمذهب الشافعى ، لكن السياسة الشرعية كانت تفرض الأخذ بمبدأ إقليمية القانون الإسلامى بمعنى تطبيقه على كل الذين يعيشون فى دار الإسلام بصرف النظر عن ملتهم أو جنسيتهم ، ويدهش المرء كيف يتأسس الموقف الاجتهادى الفقهى الإسلامى لمذاهب عدة على آية واحدة فى واقعة خاصة منسوخة لا يجوز تعميمها وذلك لمواجهة تحديد العلاقة مع « دار الحرب » و « دار الكفر » ، و « دار العهد » عبر عهود الأمان ، إن هذه ضمن حالات عديدة فى الفقه الإسلامى تفرض اجتهاداً جديداً لمواجهتها .

خامساً : « مؤسسة الحريم » :

يتحدث لسان العرب عن الحريم فيقول « الحريم ما حُرِّم فلم يمس » ، ويقول « والحرمة مالاً يحل انتهاكه » ، والمحارم « مالا يحل استحلاله »(١) . وفى الماوردى وأبو يعلى ترد كلمة « الحريم » للبئر بمعنى ما يحيط به ولا يجوز للآخرين الارتفاق به(٢) ومن ثم فإن مؤسسة « الحريم السلطانى » هى تلك المؤسسة التى لا يجوز للآخرين أن يقتربوا منها أو يعرفوا ما يجرى بداخلها ، وتضم هذه المؤسسة أسرة السلطان من النساء . أى الأم ، والزوجات ، والبنات ، وملك اليمين ثم فئات أخرى من الجوارى كن يعشن بمؤسسة الحريم إما للقيام بتسيير شئون هذه المؤسسة بالعمل فيها ، أو التربية داخلها كأحد المصادر المحتملة للنخبة النسائية سواء للسلطان أو كبار رجال الدولة كالصدور العظام أو القواد الكبار أو وجهاء الدولة المرموقين وعلى ذلك فإن مؤسسة الحريم تعنى فى أحد مدلولاتها مدرسة لإعداد قادينات السلاطين أو زوجات لكبار موظفى الدولة المدنيين أو العسكريين(٣) . ومن

(١) لسان العرب – جـ٢ ، ص٨٤٦ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردى ، م. س. ذ ، ص١٥٧ – ١٥٨ وأيضاً الأحكام السلطانية لأبى يعلى ص٢٢٥ ، ص٢٢٦ وترد أيضاً لغير البئر فيقال حريم المسجد أى حماه الذى لا يجوز لأحد أن يرتفق به فهى كلمة عامة تفيد منع الآخرين وحق من يملكها .

(٣) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها – جـ١ ، ص٥٨٧ .

المعلوم أن هناك سببين فى الشريعة يحلان المرأة للرجل هما عقد الزواج وملك اليمين . فأما عقد الزواج فلا يحل للرجل الحر أن يتزوج أكثر من أربع يكن على ذمته فى وقت واحد سواء كانت الزوجات الأربع حرائر أم إماء . وأما ملك اليمين فهى الجارية التى يملكها سيدها ويجوز له أن يتسراها وهى حل له سواء كان متزوجًا أو غير متزوج وسواء أكان متزوجًا واحدة أو أربعًا ولا يتقيد الرجل فى ذلك بعدد[1] . وملك اليمين هُنّ من الإماء (الرقيق من النساء) وكن فى البداية يأتين من غنائم الحروب التى كانت الدول الإسلامية تقوم بها لإدخال الناس فى دين الإسلام . إذ لم يكن الإسلام يبيح قتل المرأة فى الحرب وكانت الأسيرات تقّسمن ضمن الغنائم لذا وجد فى البيوت الإسلامية أعداد كبيرة منهن . وكانت إحدى المشاكل التى تواجه المجتمع الإسلامى هى كيفية تلافى النتائج الاجتماعية المدمرة لوجود عدد كبير من النساء بلا عائل لهن ولا زوج وكان ملك اليمين هُو أحد المسالك التى يمكن من خلالها إدماج هذا العدد من النساء ضمن الأسر المسلمة ، فمع تحول وضع الأسيرة إلى ملك يمين يصبح لها حق على سيدها هُو أن يؤكلها ويكسوها ويحافظ عليها ، ويؤدبها ففى الحديث « **من كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران** »[2] .

أى أن البيت المسلم كان مدرسة لتعليم الإماء وتأديبهن ليتحولن إلى الإسلام ، وكان للزواج أن يجامع أمته كباب من أبواب تحريرها . فإنها إذا ولدت له ولدًا صارت « أم ولد » لا يجوز بيعها أو هبتها فإذا مات عنها سيدها صارت حُرّة ، وكسد لشريعة احتمال انتشار الفساد الأخلاقى فى المجتمع إذا لم يجد هؤلاء الإماء من يحصنهن ويعفهن ، وكانت الجارية تصبح أحد أفراد العائلة واحترامها من احترام سيدها ، فلم يكن استرقاقها موجبًا لشىء من الصغار والهوان أو لإسقاطها عن درجة الاعتبار ويكفى أنه صلى الله عليه وسلم قد أوصى بهن قبل موته فقال « **الصلاة وما ملكت إيمانكم** »[3] ، وقد حرص بعض المسلمين على حماية الجوارى والوصية بهن خيرًا حتى بعد وفاتهم ففى وثائق الأوقاف توجد أوقاف موقوفة على الإماء لكى تضمن لهن دخلاً ثابتًا ، وفى وثائق الجينيزا وردت تلك الوصية بإحدى

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة : النهضة المصرية ، ط١٠) ، ص٨٢ .

(٢) البخارى ومسلم ، وعن حسن معاملة الإسلام للرقيق راجع عبد السلام الترمانيتى ، الرق ماضيه وحاضره (الكويت : عالم المعرفة ، ١٤٠٥هـ - ط٣ - ١٩٨٥) ، ص٦٤ وما بعدها .

(٣) البخارى .

الإماء توصى بها سيدتها لزوجها قائلة « إن جاريتى قامت بزعايتى فى مرضى هذا ومرضى السابق كما لو كانت أكثر من أمى أو أختى ، والآن أرجوك الا تبيعها أو أن يشتريها أحد والا تهان بأى شكل من الأشكال »(١) ، ومن المعلوم أن غالبية الجوارى يكن من أهل الكتاب ثم يُسلمن عادة بدون إكراه ، وقد أباح الإسلام أهله أن يتزوجوا من أهل الكتاب والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب(٢) . كما أباح للمسلم أن يتزوج من الأمة إن خاف العنت وكان لا يستطيع أن يتزوج بحرة مسلمة أو كتابية لقوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(٣) (النساء – آية ٢٥) . فزواج الإماء رخصة للضرورة التى لا يمكن دفعها والتى قد يترتب عليها الوقوع فى الحرام . وذلك لأن الأمة تكون حديثة عهد بإسلام وليس لديها المتانة الأخلاقية التى للحرة . خاصة إذا كانت هذه الأمة من النوع الذى لم يستجب للتهذيب والتعليم والتأديب . فظلت تمارس الأعمال الرثة مثل الشراء من الأسواق أو التنظيف فى المنزل أو ما شابه وبالطبع لم تكن الإماء كلهن بهذا النحو ، فنادرًا فى المجتمع المسلم أن لا تتحول الأمة بعد وقت قصير إلى حرة من خلال الأبواب الفسيحة التى شرعها الإسلام لذلك وأكبر دليل على ذلك أن ظاهرة الزواج من الإماء كانت منتشرة فى المجتمع الإسلامى خاصة بعد بلوغ الفتوحات منتهاها فمنذ

---

(١) على السيد محمود ، الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨) ، ص٣٤ .

(٢) المائدة والآية هى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ .

(٣) النساء – آية ٢٥ . وحكم زواج الأمة لا يجوز للمسلم إلا إذا خشى العنت (الوقوع فى الزنا) ولم يكن معه ما يستطيع أن يتزوج به حرة لغلبة الظن بقصور إحصان الأمة .

نهاية العصر الأموى والإماء بدأن فى غزو البيوت الإسلامية خاصة البيوتات الكبرى الحاكمة ، إلى حد أن الدولة الأموية كسرت قاعدة عدم تولى الحكم فيها إلا لابن عربية ، لا أمة لعدم وجود ابن من زوجة عربية ، وبلغت هذه الظاهرة منتهاها قبل نهاية العصر العباسى الأول بقليل إلى حد أنه لم يوجد خليفة أمة عربية بعد المأمون وإنما كلهن إماء إما بالشراء أو الهدايا غالبًا . وقد حذا عامة الناس ووجهاؤهم حذو الخلفاء مما طبع المجتمع الإسلامى بطابع يحمل الخصائص الثقافية والنفسية للإماء ، لأن الأم هى التى تصبغ وجدان وتفكير أبنائها ، فكثير من مظاهر الترف والإقبال على اللهو والمجون تسربت إلى المجتمعات الإسلامية عبر بوابة الإماء التى هددت وضع المرأة الحرة المحصنة ومكانتها وأثرت أيضًا على أخلاقها(١) . وقد تابع العثمانيون فى زواجهم من الأحرار غير المسلمات أو من الإماء السلاجقة ، والمماليك والعباسيين من قبل ، ويظهر أن عادة استمرار الزوجة على دينها رغم زواجها من السلطان المسلم قد ورثها العثمانيون عن السلاجقة بصفة خاصة ذلك لأنه كان من السائد فى منطقة آسيا الوسطى (التركستان) عادة الزواج من غير المسلمات ، ولم يوجد فى التاريخ الإسلامى دولة كالعثمانيين بدأ سلاطينها منذ اللحظة الأولى لبزوغها فى الزواج بشكل مقصود ومتعمد من زيجات نصرانية ، وهذا يرجع إلى أن هذه الزيجات كانت أحد الأدوات لعقد تحالفات سياسية أو لضمان استمرار المعاهدات التى تبرمها الدولة مع دول أو أسر نصرانية . لقد أخذ السلاطين العثمانيون بمبدأ تعدد الزوجات ، وكانوا يتزوجون من حرائر مسلمات أو مسيحيات ، ولم يتخط أى واحد منهم أربع زوجات وهو أقصى عدد تسمح به الشريعة ثم استمر هذا النهج منذ عثمان وحتى محمد الفاتح أى لمدة بلغت ١٨٢ عامًا (١٢٩٩ -

(١) وتذخر المصادر الأدبية مثل الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى ، والعقد الفريد لابن عبد ربه ، ونفح الطيب للمقرى ، وكتب الجاحظ مثل الحيوان والبيان والتبيين ، والبخلاء وغيرها بمظاهر غريبة من اللهو والمجون تسربت إلى المجتمع المسلم ورغم عدم التسليم بصحة ما ورد وأنه يغلب عليه طابع عدم التدقيق بل وابتدع الأحاكى والأقاصيص إلا انه لا يمكن الإغضاء عن تحول فى الطابع الثقافى والتربوى العربى بفعل انتشار ظاهرة تغلغل الإماء فى البيوت الإسلامية مع التحفظ فى بعض المبالغات التى ترجع إلى المصادر التى أخذوا عنها وهى مصادر أدبية .

وراجع تفصيل تأثيرات ذلك بشكل خاص فى أحمد أمين ، ضحى الإسلام - جـ١ ، ص٨٤ وما بعدها وأيضًا عبد السلام الترمانينى ، الرق ماضيه وحاضره ، م. س. ذ ، ص١٦٣ وما بعدها .

١٤٨١م) ولكن حدث بعد ذلك أن جميع السلاطين الذين حكموا الدولة بعد محمد الفاتح قد نبذوا نبذًا تامًا الزواج من الحرائر بعقود زواج شرعية وانصرفوا إلى الزواج من الجوارى[١] فقد عمد عدد كبير من سلاطين الدولة إلى الزواج من الكتابيات الأجنبيات - أى المسيحيات من غير رعايا الدولة - فكان الحريم السلطانى يضم غالبًا زوجة كتابية أجنبية إلى جانب الزوجات العثمانيات المسلمات ، فقد اختار عثمان لنفسه زوجة مسيحية من قيليقيا ، ورشح سيدة يونانية مسيحية لابنه أورخان كان يطلق عليها نيلو فيير Nilu For أى « زهرة اللوتس » ثم صار هذا تقليدًا للبنين والحفدة من أعضاء الأسرة العثمانية الحاكمة ، وأنجب « أورخان » من تلك السيدة اليونانية ابنا عظيمًا تولى العرش بعده وهو السلطان مراد الأول (١٣٥٩م - ١٣٨٩م) وتزوج هو بدوره من ابنة ملك بلغاريا المسمى « سيشمان » بعد هزيمة العثمانيين له ، وكان جزءًا من الصلح هو الزواج من ابنته ، ثم تزوج « بيازيد » الأول (١٣٨٩ - ١٤٠٢م) من ابنة ملك الصرب كجزء من ترتيب سياسى يهدف إلى جعل ما تبقى من بلدان الصرب دولة حاجزة بين الدولة العثمانية والمجر ، لقد كان اسم زوجته « أوليفيرا » ، ثم تزوج مراد الثانى (١٤٢١ - ١٤٥١) من « مارا » ابنة أمير الصرب « جورج برانكوفيتش » وكانت هذه الزيجة السياسية عظيمة النجاح إذ وثقت عرى التحالف بين الدولة العثمانية ودولة الصرب التى امتنعت عن تقديم أية مساعدة للقائد « حنا هنيادى » المجرى الشهير ، وكانت أم « محمد الفاتح » نفسه نصرانية ، وفى الواقع لم تكن هذه الزيجات الأولى ذات الطابع السياسى تدخل الإسلام بل بقى بعضهن على نفس دينهن الأول لأنه ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة - آية ٢٥٦) وإذا كان الشرع الشريف يبيح الزواج من كتابية فإنه لا يبيح إكراهها على أن تعتنق العقيدة الإسلامية ، لقد أدى ذلك إلى تأثير هذه الزيجات على أولادهن وعلى أزواجهن وكما يقول عبد العزيز الشناوى ، « فإن بعض الزوجات الكتابيات كن يتظاهرن باعتناق الإسلام وبولائهن للدولة لكنها كانت تخفى بضين ضلوعها حبًا وولاء لوطنها الأول وتعمل على تنفيذ برنامج من وحى حكومة بلادها لتحقيق مصالح وطنها الأول حتى ولو كان ذلك ينطوى على الإضرار بمصالح الدولة العثمانية »[٢] .

---

(١) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ١، م. س. ذ ، ص٥٦٩ .
(٢) نفس المرجع ، ص٥٧٦ .

سبق أن أوضحنا أن السلاطين العثمانيين بلا استثناء وحتى الفاتح كانوا يتزوجون كتابيات حرائر ضمن أزواجهم لأغراض سياسية بالأساس . ومنذ الفاتح بدأت ظاهرة الزواج من الإماء غير الحرائر اللواتى كن ضمن مؤسسة الحريم السلطانى ، وكان معظم هؤلاء الإماء أسيرات حرب أوربيات حتى القرن السابع عشر، ثم بدأ الإماء يغلب عليهن طابع الشراء حيث كان أغلبهن يأتين من القوقاز ، وكانت الواحدة منهن تدخل الحريم فى سن العاشرة أو الحادية عشرة حيث تدخل الإسلام[1] ويتعلمن فى القصر الثقافة الدينية الإسلامية ، وبعض مواد الثقافة العامة والسلوك الاجتماعى واللغة التركية ، والتى لديها استعداد عقلى متميز يضاف إلى تعليمها اللغة الفارسية أو العربية بجانب إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية والتاريخ الإسلامى والجغرافيا ، وكانت الجوارى يقسمن إلى مجموعات كل مجموعة عشرة ، تشرف عليهن رئيسة[2] . وكان لابد أن يتحدد مستقبل الجارية عند سن معينة أقصاها الخامسة والعشرين حيث يعتقها السلطان ويأذن لها كسيدة حرة فى الزواج من أحد كبار العسكريين أو المدنيين وكان السلطان هو الذى يختار لها الزوج[3] ، أما التى تحوز إعجاب السلطان فإنها تصبح « أم ولد » أى تنجب أولادًا من السلطان ، ويصبح أولادها أحرارًا ، وهى تعتق بعد وفاة السلطان ، وقد يعتقها ويعقد عليها وتصبح بمثابة الزوجة وهؤلاء لا يجوز للسلطان أن يزيدهن عن أربع ، أما غيرهن فإنهن بمثابة ملك اليمين وليس هناك عدد محدد لهن . وفى حالة إنجاب الجارية أو عتقها فإنها تصبح ذات وضع قانونى متميز فى مؤسسة الحريم إذ يطلق عليها « قادين » تعامل كمعاملة السلطانات من من حيث الاحترام ، ويخصص لكل منهن جناحًا خاصًا منعزلاً عن غيرها من القادينات ، ولكل منهن حاشية للخدمة ، وقوة للحراسة ، وميزانية ، وكان يحدد وضع « القادين » فى البروتوكول « نوعية الأولاد التى تنجبهن » فإذا أنجبت ولدًا كان يطلق عليها « باش قادين » أو « خاصكى سلطانة » للإشارة إلى قرب مركزها من السلطان وإذا أنجبت بنتًا أطلق عليها « خاصكى خاتون » أو « خاصكى قادين » أو والدة ابنة السلطان ، وإذا توفى السلطان فإن قاديناته ينتقلن إلى القصر القديم ما عدا « الباش قادين » التى

(١) جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٠٩ .

(٢) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٥٨٦ .

(٣) الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٥٨٧ وجب وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص١٠٩ .

يتولى ابنها العرش ، فإنها تصبح السيدة الأولى فى القصر أو ما يطلق عليها «والدة السلطان» وهى تمثل قمة الهرم التنظيمى لمؤسسة الحريم ، وذات النفوذ الكبير على ابنها لأن السلاطين العثمانيين كانوا يعاملون أمهاتهم بأوفر قسط من الاحترام . لقد أدى تعدد الزوجات والقادينات لمشكلات خطيرة انعكست على الأمن القومى للدولة إذ كانت كل أم تسعى لأن يكون ابنها هو السلطان حتى ولو كان ترتيبه لا يؤهله لشغل هذا المنصب ، كما أدى ذلك إلى ظهور المؤامرات السياسية التى كان يشترك فيها بعض الصدور العظام مما أدى إلى تسلل أخلاق الانتهازية السياسية إلى المؤسسات السياسية ، وحرمان الدولة من كفاءات قديرة أدى إلى سرعة تدهورها ، وفى حالة الدولة العثمانية بالذات كانت شخصية السلطان أو القائد تمثل الأولوية الأولى فى التأثير والتوجيه السياسى ، وربما يرجع ذلك إلى الطابع الثقافى العثمانى الذى يجعل القائد « كارزما » يستحق الطاعة والخضوع بلا مناقشة أو حساب . لقد أدى تولى شخصيات ضعيفة السلطة السياسية إلى أن تصبح مؤسسة الحريم أحد مراكز القوى فى الدولة توجه القرار السياسى وتؤثر فيه بل ونتجه وحتى فى عهد « سليمان القانونى » خاتم السلاطين العظام فى الدولة العثمانية فُتح الباب واسعًا لتغلغل نفوذ الحريم فى النظام السياسى ذلك أنه وقع تحت تأثير جارية روسية اسمها « روكسلانة » وكان يطلق عليها « خورم » أى الباسمة وكانت من الرقيق الذى جاء من القوقاز(١) وبدأت جارية من الحريم السلطانى حتى بلغت بإجماع آراء المعاصرين لها أن أصبحت السيدة الأولى فى الدولة العثمانية وهى التى خطّطت ليكون ابنها « سليم » وليًا للعهد بدلاً من الأمير « مصطفى » ولى العهد الفعلى ، فنقلت الأمير مصطفى إلى « أماسيا » بعيدًا عن استانبول ، ثم شاركت فى التأثير على زوجها ليختار صدرًا أعظم ضعيف الشخصية مرتشٍ ذلك هو « رستم باشا » الذى تعاون مع « روكسلانة » لإيغار صدر السلطان على ابنه وولى عهده بإيهامه أنه يتعاون مع الفرس ، وبأنه يريد الاستيلاء على السلطة حتى قرر قتله ثم قتله فعلاً عام ١٥٥٣م وقد أدى ذلك إلى نتائج خطيرة على النظام السياسى بمجمله

(١) الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، م. س. ذ ، ص٦١٤ وراجع حول دور «روكسلانة » فى التأثير على النظام السياسى : على حسون ، تاريخ الدولة العثمانية (بيروت: المكتب الإسلامى ، ط٣ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) ، ص٤٧ ، وهو يرى أن « خورم » جاءت هدية للسلطان وليست أسيرة حرب .

أهمها : حرمان الدولة من كفاءة مرتقبة هو الأمير مصطفى أجمع معاصروه على أنه كان يتمتع بكفاءات ممتازة تجعله جديراً بارتقاء العرش خلفاً لأبيه . ثم اندلاع حرب أهلية فى الدولة إذ كان الأمير « سليم » موضع ازدراء الانكشارية الذين ثاروا على اختياره مما شجع أخوه « بيازيد » حاكم إقليم قرمان على الاستعانة بالساخطين من قوات الجيش مما أدى إلى انقسام خطير فيه خفف من آثاره قيادة سليمان نفسه لجيش ليقضى على تمرد ابنه الذى هزم وفر إلى لأراضى الفارسية وطلب والده من طهامسب الأول أن يسلمه إليه مقابل أربعمائة ألف قطعة ذهبية ، وقد ذبح هو وأولاده الخمسة عام ١٥٦١م . وكان ذلك نقطة سوداء فى تاريخ هذا السلطان العظيم الذى توفى فى الجهاد فى سبيل الله(١) .

وأخيراً وهو الأخطر فيما يعتقد الباحث ويتمثل فى إرساء قواعد للممارسة السياسية تعتمد الاستئصال والاستبعاد لأبناء السلاطين الذين كان يجب أن يمثلوا القاعدة الأهم فى تأمين النظام السياسى وحمايته ، ولا يستبعد الباحث أن يكون للإماء والحريم دور فى تكريس هذه الممارسة الخطيرة لتتعدى حتى أبناء الأمراء وإخوة السلاطين الصغار وهم فى المهد ولقد بدا ذلك بشكل قاطع فى الممارسة العثمانية بعد سليمان القانونى - أى فترة تعاظم نفوذ الحريم ، وضعف نفوذ السلاطين ، كما بدأت الرشاوى والمجاملة والمصلحة الشخصية تتسلل إلى المؤسسات العثمانية التى كانت تتسم بالصرامة الأخلاقية التى لا تعرف المجاملة ، ولا تهادن فى اختيار الأكفأ ، وترى أن المصلحة العليا هى الهدف النهائى لعمل المؤسسات . وبلغ نفوذ الحريم السلطانى أقصى مداه فى عهد مراد الثالث (١٥٧٤ - ١٥٩٥م) حيث دار صراع بين والدة السلطان وهى إحدى قادينات السلطان « سليم الثانى » وكانت تسمى « نوربانو » أى سيدة النور وبين زوجته « الباش قادين » واسمها صفية على النفوذ ، وصفية هذه من جمهورية البندقية وتنتمى إلى أسرة نبيلة مسيحية منها ، وقد ارتقت من جارية « كرو كسلانة » إلى « باش قادين » وقد عملت على توجيه السياسة الخارجية لخدمة بلادها « البندقية »(٢) ، كما كانت أخت السلطان «أسمات» Esmat زوجة الصدر الأعظم « محمد صوقلو باشا » أحمد مراكز القوى

---

(١) عبد العزيز الشناوى ، م.س.ذ ، جـ١ ، ص٦١٨ .

(١) نفس المرجع ، ص٦٢٤ .

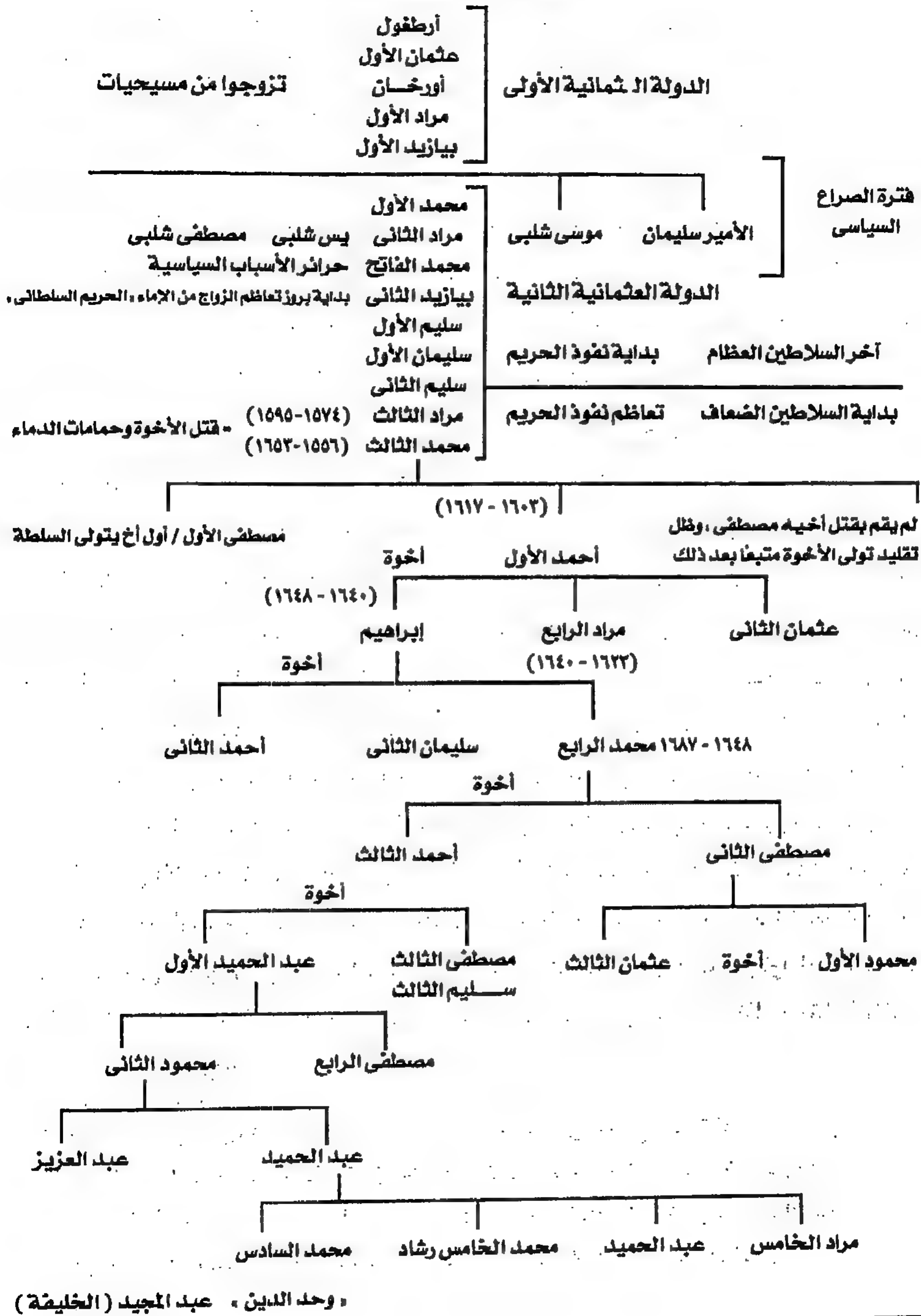
أيضًا ، وكما يقول « عبد العزيز الشناوى » فقد تجاوز نفوذ الحريم السلطانى كل حد على عهد السلطان مراد الثالث ، وانتقلت أنباء نفوذهن فى الأجهزة الحكومية إلى الدول الأوروبية وقد كتب « دى جرمينى » السفير الفرنسى فى استانبول مذكرة بتاريخ عام ١٥٧٩م إلى وزارة الخارجية الفرنسية يقول « إن السيدات الحريم السلطانى يقمن بدور كبير فى حكم الدولة وإن السلطانة الوالدة على قمة هذا الفريق من السيدات فهى تسيطر على الباشوات وهى التى تشير بتعيينهم فى المناصب الرئيسية للدولة وهى التى تضفى عليهم الكثير من مظاهر الرعاية(١) وظل نفوذ « الباش قادين صفية » حتى تولى أحمد الأول السلطة عام (١٦٠٣ – ١٦١٧م) حيث كان فى مقدمة أعماله تجريد جدته العجوز من كل نفوذ فأبعدها إلى السراى القديم ومنع اتصالها بكل أحد(٢) لقد أدى نفوذ مؤسسة الحريم فى الدولة إلى عدم الاستقرار السياسى فى الدولة حيث قوى مركز الانكشارية والعسكر ، وسادت ظاهرة تبدل الصدور العظام نتيجة لدسائس الحريم السلطانى ، وأصبح عدم خروج السلطان مع جيشه تحت قوة تأثير نفوذ « مؤسسة الحريم » إحدى السمات العامة للنظام السياسى(٣) ، إن ظاهرة قتل الأخوة فى المهد أو ما يطلق عليه المستشرقون حمامات الدماء Blood - bathes لم تمارس فى الدولة العثمانية مطلقًا إلا فى عهد مراد الثالث (١٥٧٤ – ١٥٩٥م) ، و (محمد الثالث) (١٥٩٦ – ١٦٠٣م) وهم أكثر السلاطين الذين خضعوا لنفوذ الحريم السلطانى بشكل خطير ، وكان فاتحة لبداية الفساد السياسى والمؤسسى فى الدولة . ومن ثم فإن إطلاق الأحكام وتعميمها فى مسألة قتل الأخوة يتنافى والتحقيق العلمى ، كما أن الادعاء بأن السلطان الفاتح قد قنن هذه الممارسة وجعلها أحد مواد دستور الدولة هو أمر تعوزه الأدلة العلمية ويفتقر إلى الدليل ، ولو قمنا بمراجعة قائمة السلاطين الذين ورثوا السلطة بعد هذين السلطانين للاحظنا أن تقليد وراثة الأخوة للعرش قد بدأ وظل ثابتًا لا ينقطع حتى سقوط الدولة .

---

(١) نفس المرجع ، ص٦٢٧ . (٢) نفس المرجع ، ص٦٢٩ .

(٣) الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٦٣٥ حيث يذكر أن السلطان محمد الرابع (١٦٤٨ – ١٦٨٧) عزم على قيادة الجيش وخرج فعلاً معه لكنه عاد ثانية دون أن يكمل مسيره معه إذ لم يعد هم السلاطين القتال والفتح بل تغلبت عليهم الشهوات.

السلاطين العثمانيين



سادساً - التحول فى المؤسسات العثمانية :

كما ذكرنا فى تعريف المؤسسة فإنها فى جدلها مع المشكلات التى تعالجها ، ثم جدلها مع بقية المؤسسات الأخرى التى تمثل مجمل النظام السياسى فإنها بحاجة إلى قدر من التكيف والتطوير والتعديل للتجاوب مع المستجدات الجديدة فى الواقع التى تعمل فيه وهو ما يعرف بجدلية الاستمرار والتغير وعدم قدرة المؤسسات على التجاوب مع التغيرات التى تحدث فى الواقع لابد وأن يؤدى إلى فجوة يمكن أن نطلق عليها « الجمود المؤسسى » . وفى دولة مثل الدولة العثمانية نجد أن الجدل لم يتوقف بين المؤسسات وتعقدت لتتجاوب مع المطالب الجديدة ، فلم يكن الجيش فى عهد محمد الفاتح هو نفسه الذى كان على عهد « أورخان » أو « بيازيد » ، ويمكن القول أن أحد أهم مظاهر فعالية « النظام السياسى العثمانى » تتمثل فى قدرة المؤسسات الفائقة على أن تتجاوب وبشكلٍ هائلٍ للمتغيرات الجديدة ، وكانت القوانين نامة التى يضعها السلاطين تعمل بشكلٍ دائم كقنطرة بين المؤسسات والواقع لتمكن المؤسسات من التجاوب ، لكن مطالعتنا لنماذج من الاجتهادات الإدارية العثمانية تجعلنا نشعر بوجود خلل مؤسسى محوره عجز المؤسسات العثمانية وعدم كفاءتها فى القيام بوظائفها . إن بعض مظاهر الترهل قد تسربت إليها .

١ - المحاولة الأولى التى تعالج الخلل المؤسسى العثمانى تنتمى إلى أحد وزراء سليمان القانونى وهو « لطفى باشا » السياسى والإدارى والمؤرخ الذى تولى مناصب عديدة فى الدولة واشترك فى حملات عسكرية عديدة فى جيش سليمان ، وسليم الأول وقد خدم كصدر أعظم من ١٥٣٩ - ١٥٤١م ووزير قبة من سنة ١٥٣٤م وبعد تقاعده كرس بقية حياته للبحث وكتابة التاريخ ، لقد كتب رسالة اسمها « آصف نامه» قسمها إلى أربعة أقسام تعالج على التوالى صفات الوزير وكيف يجب أن يكون، وأحوال العسكرية ، وتدبير الخزينة ، والنظر فى شئون الرعايا . وقد أورد « برنارد لويس » طرفًا من نصوص الكتاب[1] ففى صفات الوزير يركز على بعض الصفات وهى :

(١) برنارد لويس ، استنابول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١١٧ وحتى ص١٢١ ، وأيضًا خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر (بيروت : دار الطليعة ط١ ، ١٩٨١) ، ص١٩ .

١ - التخلص من الغايات والأهداف الشخصية وأن تكون غايته هى إرضاء الله لأنه ليس فوق هذا منصب يطمح إليه .

٢ - الصدق مع السلطان دون خوف أو تستر ، وحفظ السر الذى يشترك فيه الصدر الأعظم مع السلطان ليس من الرجال فى الخارج فحسب بل من الوزراء الآخرين أيضًا .

٣ - إبلاغ السلطان فيما يجب اتخاذه من قرارات فى شئون الدين والدولة ولا يمنعه من ذلك خوف عزل ، والعزل خير له من السكوت على الأخطاء .

٤ - على الوزير أن يقوم بأداء الصلوات الخمس جماعة مع أصحابه ، وأن يفتح بابه للجميع بحيث يسهل على الناس مقابلته ولا يمح للمحتالين والسارقين أن يشتروا رضاءه بالعدايا « لأن الفساد فى موظفى الدولة داء ليس له دواء ، حذار ، حذار من الفساد حفظنا الله منه » .

٥ - يرى أن مراقبة الأسعار هى مسئولية خطيرة على الوزير أن يعتنى بها عناية خاصة ويحذر من الاحتكار ، كما يدعو إلى مراقبة الترقيات والتعيينات فى وظائف الحكومة وأن يكون الاستحقاق هو المعيار . وفى النهاية هو يرى نفسه مبلغًا للسلطان عن ما يجب عمله وعلى السلطان أن يتخذ القرار بخصوصه فهو يقول « ينبغى للوزير الأعظم فى مخاطبته للسلطان حامى العالم أن يقول مكررًا « سلطانى إننى قد بدئت من الذمة فأنتم تجيبون بعد ذلك يوم الحساب » .

٢ - المحاولة الثانية الهامة هى الرسالة التى قدمها « كوچى بك » إلى السلطان مراد الرابع عام ١٦٣٠م وهى تهدف بالدرجة الأولى إلى إرشاد السلطان للنقاط التى أدت بالدولة إلى الانحطاط وكان « قوچى بيك » بحكم عمله ضمن مؤسسة السراى قريبًا من الأحداث التى عرفتها « استامبول » وأدت إلى تعاقب خمسة سلاطين على سدّة الحكم بسبب الصراع السياسى بين الإنكشارية وشيوخ الإسلام وبين السلاطين، فلأول مرة فى تاريخ الدولة العثمانية يقتل سلطان من أتباعه عام ١٦٢٣م حيث قام الإنكشارية بقتل السلطان « عثمان الثانى » لمحاولته الحكم بشكل مستقل مما أدى

إلى صراع سياسى مفتوح انتهى بمراد الرابع الذى لم يستطع أن يفرض نفوذه إلا عام ١٦٣٢م ، وكان « قوچى بك » مقربًا من « مراد الرابع » ويمكن وصفه بأنه مستشاره إن لم يكن مربيًا له ، قسَّم « قوچى بك » رسالته إلى خمسة أقسام تتناول الأقسام الأربعة الأولى الموضوعات التالية : السلاطين العثمانيون وحاشيتهم ووزراؤهم وكبار ضباطهم ، وعدد الزعمات والتيمارات قديمًا وقوتهم وخدماتهم للدولة ، وعدد ونوعية الموظفين قديمًا ورواتبهم ، والقوانين المنوطة بالعلماء ومن هم وماذا يفعلون ، أما القسم الأخير فهو نوع من التلخيص والتشخيص لأسباب التدهور ويحمل عنوان « ضعف سلطة الوزراء العظام وتجاوزات الحاشية والتغييرات إزاء الزعامات والتيمارات سبب الفوضى فى الحكم . ويعرض أفكاره فى رسالته على النحو التالى : « كان السلاطين يحضرون بأنفسهم الديوان السلطانى ويهتمون شخصيًا بأمور الدولة وبشئون البلاد والعباد وعائدات الخزينة ، وحين كان السلطان سليمان لا يستطيع الحضور شخصيًا بسبب انشغاله بالغزوات كان يأخذ علمًا بما يجرى فى الديوان خلال سيره فى المعارك ولم يكن يضع بينه وبين الناس حجابًا مما يسهل له معرفة الكثير من الأمور ، ولاهتمامه بشئون دولته ازدهرت السلطنة . فى تلك الأيام كان المحظيون والمحيطون بالسلطان أناسًا مجربين ومهتمين بمصالح الدولة دون أن يدسوا أنوفهم فى شئون لا تعنيهم لم يكن مسموحًا لهم التحدث حول أمور تخص الوزراء أو رجال القانون . كانت المناصب السلطانية مسندة إلى أناس مجرمين فى الفن العسكرى وحكم وإدارة الأقاليم وكانوا أمناء ومحافظين على الشريعة وكانوا يحتفظون بمناصبهم مددًا تتراوح بين العشرين والثلاثين عامًا وهذا ما حصَّن الدولة وجعلها قوية ، وفى زمن الحرب كانوا يأتون بأعداد كبيرة من الرجال المدربين والمسلحين والمنظمين الذين أظهروا فى مناسبات عديدة علامات على جدارتهم وساهموا فى اتساع الدولة . فى تلك الأيام كان « القبودچى باشى » أو المتفرقة رجالاً يستحقون أن يكونوا فى منصب باشا أو بيك لأنهم جديرون ومجربون فى أمور الدولة والحرب والكتبة كانوا رجال فكر ومهارة فى الكتابة والحساب وعلماء فى القانون و.. أما المولجون فى السجلات السلطانية والمؤتمنون على الخزينة فكانوا أذكياء جدًا وأظهروا دائمًا علامات الكمال والاستقامة ،

والفرسان والأقزام وغيرهم من القمريين إلى السلطان كانت لهم أجرتهم ولم يكن يعطى لهم زعامة أو تيمار « لم يكن الوزراء ورجال الحرب بزينون أحصنتهم بالفضة وكان جل ما يطمحون إليه الحصول على حصان جيد وقوس جيد . وكان ممنوعًا على التيمار والزعامات السكنى خارج سناجقهم لكى يكون كل خيال فى مكانه مستعدًا لدفع الأعداء أينما أتوا ، وفى حال شغور الزعامة أو التيمار كانت تعطى لذوى الجدارة . ويحصل صاحبها على البراءة من الباب العالى » . ويعود إلى السجلات الرسمية فيقول : « حسب السجلات الرسمية فإن السلطان مراد ابن سليم (١٥٧٤ - ١٦١٠م) كان يدفع الرواتب للقوات التالية من متفرقة وقناصة وكتبة وأمناء وأبناء السباهى والبوستنجى والإنكشاريين والجاوشية وكل القوات والمؤذنين وكان عددهم محددًا لا يزيد أو ينقص ، والإنكشاريون والجاوشية وكل القوات فى الأوجاقات كانوا ينتزعون من قبائل الأرناءوط والبوشناق واليونان والبلغار والأرمن وكان ممنوعًا على غير هؤلاء أن يصيروا من الإنكشارية وكانوا يوزعون فى سرايات أسلافهم المخصصة لذلك حيث يتعلمون ويتدربون خلال خمس سنوات يوميًا وبعدها فى الأوجاقات وكل سبع سنوات يتم تطويع أعداد جديدة منهم فى الأماكن الشاغرة » . وعن المفتى والقضاة يقول « حسب القوانين القديمة فى زمن السلاطين الأسلاف كان الشخص الذى يحتل منصب المفتى أولاً ومنصب قاضى عسكر الروملى أو الأناضول يتم اختياره من بين الأشخاص الأكثر علمًا والأشد إيمانًا بالله وطالما كان المفتى يقوم بواجباته لم يكن يخلع من منصبه أبدًا لأن هذه الدرجة هى الأعلى فى العلوم والاحترام الواجب تجاهها مختلف عن سواه ، وقديمًا كان المفتيون عدًا عن كونهم مصدر العلم لا يخفون الحقيقة أبدًا عن السلاطين ويقدمون لهم أبدًا النصائح دون توقف ويجتهد لخير الدين والدولة ، ولم يكن المفتى ليعزل من منصبه مدة عشر أو خمس عشرة سنة ، ولم يكن ليرى الترف فى رجال الشريعة مثل ما هو حاصل حاليًا وبعد أن يعزل أحدهم من منصبه كان يعكف على العلوم ليؤلف عدة كتب . لكن العلم انطفأ حاليًا ، والقوانين قلبت .. وهذا النظام قلب منذ عام ١٠٠٣هـ / ١٥٩٤م وعزل « علاء أفندى » من الإفتاء دون سبب ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا إلى مواراة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا

مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء ومؤخرًا فإن منصب المفتى أعطى لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التى كانت متبعة سابقًا وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر ، وبيع المناصب انتقلت عدواه إلى الملازمين الذين ليسوا إلا كتابًا بسطاء وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصيرون بواسطة المال مدرسين وقضاة ، وقد سهلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذى يسيطر حاليًا فلا تقدر أن تميز الحسن من السيئ . . .

ويلخص « قوجى بيك »(١) فى نهاية رسالته أسباب انحطاط مؤسسات الدولة : « حتى ٩٨٢/ ١٥٧١م كان الوزراء العظام مطلقى الأوامر فى سلطاتهم ، ولم يكن هناك شخص داخل السراى أو خارجها يتدخل فى شئون الدولة سواهم ولم يكونوا يعيرون اهتمامهم لغير شخص السلطان ، لكن منذ ذلك الوقت فإن محظيى السلطان وجدوا الطريق مفتوحًا للتدخل فى شئون الدولة ومطالبة الوزراء العظام بأمور غير عادلة والذى كان يرفض التواطؤ معهم يسمعون السلطان عنه ألف وشية ، وكانوا عادة سببًا فى بؤس الوزراء ، وبعض الوزراء حكم عليهم بالموت دون أن يكونوا مذنبيين ، والآخرون تم عزلهم أو نفيهم وصودرت أملاكهم وتحت حكم السلطان مراد والسلطان محمد ، فإن السباهى الذين انتقصوا بالتعاون مع بعض الوزراء كانوا سببًا فى العديد من المظالم تجاه أفاضل الرجال حتى بدا به شبه مستحيل التخلص من هذه الفوضى ، ولكن حسن باشا بما اتصف به من حرص ودراية كسب الانكشاريين إلى جانبه وأقفل فجأة أبواب اسامبول وعمل على تهدئة العاصفة فقطع رؤوس الأسافل من هذه القوات ، ولكن حيكت ضده ألف تهمة لدى السلطان الذى قتله أخيرًا ، وكذلك الأمر بالنسبة لنصوح باشا ودرويش باشا فقد كانا من الوزراء الأمناء المجربين لكن اتهما أيضًا بأنهما يريدان قتل السلطان مما كلفهما حياتهما . هذه الأمثلة أجبرت الوزراء منذ ذلك الوقت على تنفيذ كل طلبات المحظيين وعدم

(١) هو قوجا مصطفى من أصل مقدونى أو ألبانى ، نشأ فى السراى السلطانية وعن رسالته أيضًا راجع : لوى بازان ، الحياة الفكرية والثقافية فى الإمبراطورية العثمانية ، فى روبير مانتران (محرر) ، تاريخ الدولة العثمانية - جـ٢ ، ص٤٥٥ وهو يتحدث أيضًا عن بقية الأعمال الأخرى.

رفض طلباتهم ، والمحظيون هم أنفسهم الذين كانوا يتدخلون فى شئون الدولة تملكوا تحت اسم « البشملك » و « الأرتلك » القرى والأراضى واغتصبوا العديد من الزعامات والتيمارات فأعطوها إلى خدمهم مما هدم ومحا العدد الكبير من هذه التيمارات والزعامات وخاصة تلك التى قدمت الخدمات الجليلة للدولة . هذا النوع من الناس هو المسبب للفوضى التى نراها تتكرر دائمًا » ويختم رسالته بالحل الذى يراه مناسبًا لإيقاف تدهور الأمور فيقول : « ينبغى إلحاق هذه القوات مع غيرها بالجيش أما الخدم فينبغى أن يكونوا من العبيد المشترين حسب القوانين القديمة والعادة المتبعة . فقد دخلت إلى قصر السلطان نفسه عناصر من الغجر واليهود وغيرهم من الأنذال بدون إيمان أو شريعة ، فإذا لم تصلح هذه الفوضى ولم تعط الأفضلية لأصحاب الجدارة عند توزيع التيمارات أو الزعامات فلن نكون فى حال نقدر معها أن نقوم بحملات عسكرية جديدة بالدولة والدين »[1] . وتتلخص أفكاره الأساسية حول مجموعة من أسباب الانحطاط وهى :

(أ) انفصال السلطان عن الرعية وعما يجرى فى مؤسسات الدولة مما أفقده القدرة على أن يكون رأيًا بنفسه حول المشكلات التى تواجه مؤسسات نظامه ومن ثم فقد تكونت مراكز قوى مارست تأثيرًا فى توجيه القرار لصالحها ، ولم تكن مراكز القوى هذه لتسمح للعناصر الصالحة بالوجود فوشت بها لدى السلطان « المحجوب عن سلطانه » فتخلص منها كمًا وسعت مراكز القوى هذه من الطبقات المساندة لها فحلت محل الطبقات الصالحة من السباهية وأصحاب الإقطاعات والجنود . وهكذا أنشبت جرثومة الفساد بأظافرها فى النظام[2] .

(ب) تسرب الفساد إلى مؤسسة العلماء وذلك بعزل مشايخ الإسلام من مناصبهم بدون سبب مما جعلهم لا يقولون الحقيقة للسلطان خوفًا من العزل ، وكان المفتى وقضاة العسكر والقضاة لا يعزلون من قبل ولا يخفون الحقائق عن السلطان ، وتولى المناصب الدينية قوم لا يتمتعون بالكفاءة أو العلم .

(١) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م. س. ذ ، ص٢٠ – ٢٦ .

(٢) لويس برنارد ، استنابول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ٢٠٨٢ .

(جـ) اتسمت المؤسسات بعدم الكفاءة لأن القائمين عليها من المحاسيب ومن ثم فهُم قليلو الخبرة والتجربة ، كما أن فقدان القواعد المستقرة التى تضبط عمل المؤسسات والتى ضمنت لها الاستقرار وأهمها عدم عزل موظف بدون ذنب ، وبقائه فى منصبه ما بقى موفيًا بالتزامه حتى لو ظل عشرين سنة ، وعدم السماح لأحد من خارج المؤسسة بالتدخل فى شئونها ، والتزام التمسك بالشروط المطلوبة فيمن يتولى منصبًا بدون محاملة لأحد ، وبشكل عام فإن أعظم كارثة أصابت المؤسسات العثمانية هى انفصال السلطان عن النظام وعدم متابعته بنفسه لما يحدث ففتح الباب واسعًا لكل أشكال التدهور والانحطاط .

ثم كتب حاجى خليفة (كاتب جلبى)[1] رسالة بعنوان « دستور العمل لإصلاح الخلل » ورفعها إلى السلطان محمد الرابع (١٦٤٨ – ١٦٨٧) سنة ١٦٥٣م . ويعرض حاجى خليفة أفكاره على النحو التالى :

يقول إن الدول مثل الأفراد تمر بثلاث مراحل : النمو ، والركود ، والانحطاط وهو يرى أن الدولة العثمانية قد عاشت طويلاً وأن مرحلة الركود قد مضت بهدوء وظهرت ملامح المرحلة الثالثة فيلزم إصلاح الخلل ، ويقول السلاطين كانوا فى الماضى ينتهبون لحماية المزارعين من الضغوط والاغتصاب فلم يصب الخراب أى قرية .. ومنذ ١٦٢٢م وحتى ١٦٣٤م أصاب الخراب المزيد من القرى وذلك للضريبة الاغتصابية والضباط هم الذين يفرضون الضرائب الباهظة ويلزمون الفلاحين بدفعها فإذا لم يصلح هذا الأمر فإن لعنة العصيان وتجاوز القانون ستؤدى حتمًا إلى خراب المملكة ، ويتحدث بعد ذلك عن زيادة النفقات العسكرية ويتحدث عن الخزينة فيشبهها بالمعدة فى الجسم حيث تتصل بها كل الفئات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وبما أن الزراعة قد خربت فإن الخزينة أصبحت فارغة فتأثر بذلك جسم المجتمع كله ، ومن علامات الشيخوخة الكسل وسوء الهضم وكذلك هو شأن الدول وكما أن المرء عندما يشيخ يصبح أبيض الشعر فكذلك الأمر بالنسبة للدول فعند

---

(١) هو مؤرخ وعالم تركى له كتاب اسمه « كشف الظنون عن أسمى الكتب والفنون » واسمه مصطفى عبد الله ت ١٦٥٧ – ١٠٥٨هـ .

مرورها بدور الانحطاط يزداد الترف والأبهة وتنتشر الألقاب فى كل مكان ويزداد تشبه الناس فى ملابسهم وأساس بيوتهم بالعاهل فيزداد الإسراف ، ويرى أربعة حلول لإصلاح الوضع إما عن طريق صاحب السيف أو أعيان الدولة أو كبار الضباط أو وكلاء الدولة ، ولكنه يستبعد الإمكانيات الثلاث الأخيرة وينتظر الإصلاح من صاحب السيف . ويرى أن أولى مهماته هى علاج العجز فى الخزينة ، وتخفيض جسم الجيش المتضخم ، والحد من المبالغة فى الإسراف ومعالجة فقر المزارعين[١]

فى هذا السياق تأتى محاولة « حسين هزارفن » فى كتابه « تلخيص البيان فى قوانين آل عثمان » وقد ذكر أن السلطان يعتمد على هيئة من الرجال تراقب الرعايا كما تراقب الأعداء ، ولا يتردد فى استخدام القوانين التى تدعم سلطته أبدًا ، وعلى السلاطين أن يخضعوا للشريعة الشريفة فلا يقتلوا أيًا كان بدون الحكم المؤيد من الشريعة ، ويطالب بمعاقبة المقصرين والمهملين من الضباط والعلماء والموظفين ويضع اعتبارًا كبيرًا للمسئولية الروحية المنوطة بشيخ الإسلام والعلماء لما توفره من رفاه للدولة والرعية[٢] . لقد كانت محاولات الإصلاح والتغلب على الخلل تؤكد على العودة إلى القيم والتقاليد القديمة التى قامت عليها الدولة ، وكانت العودة إلى الشريعة أساسًا فى تحقيق التجديد . بحيث يمكن القول إن محاولات التجديد هذه تماهت مع المحاولات الإحيائية التى عرفتها الخبرات الإسلامية فى استدعائها لآلية العودة إلى المنهج الإسلامى وأنه لا أمل فى إنقاذ الإمبراطورية إلا بالرجوع للعقيدة الصافية والشريعة القويمة . لقد ظلت الأجوبة ترى التجديد من داخل الإسلام لكن ذلك لم يدم إلى النهاية ، فالهزيمة العسكرية أمام الغرب جعلت البعض يبحث فى حل لإنقاذ الإمبراطورية لديه وقد صار هذا البعض تيارًا جارفًا استلهم المفاهيم والمؤسسات الغربية كوسيلة للإصلاح لكنها باءت بالفشل وكان لهذه الخبرة نتائج لازلنا نعيشها إلى الآن .

(١) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م. س. ذ ، ص٢٧ .
وأيضًا لويس ، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص٢٩ .

(٢) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م. س. ذ ، ص٢٨ .

الفصل الخامس

الأقليات والممارسة السياسية العثمانية

المبحث الأول : الأقليات والممارسة السياسية فى الفترة من (١٢٨٨م - ١٨٣٩م) .

المبحث الثانى : الأقليات والممارسة السياسية فى الفترة من (١٨٣٩م - ١٨٧٦م) .

المبحث الثالث : النتائج المترتبة على التنظيمات بالنسبة لغير المسلمين .

الفصل الخامس

الأقليات(١) والممارسة السياسية(٢) العثمانية

امتدت الدولة العثمانية لفترة زمنية هائلة جاوزت قرونًا ستة (١٢٨٨م-١٩٢٤م) حكم خلالها سبعة وثلاثين حاكمًا ، وعاصرت تطورات دولية وعالمية خطيرة على كافة المستويات بشكل لم تعرفه أى دولة إسلامية من قبل ، فهى قد عاشت الاختلافات الدينية والحروب المذهبية الكبرى فى أوروبا ، وهى التى دشنت للعصور الحديثة بفتح القسطنطينية ، وعاصرت الكشوف الجغرافية واكتشاف الأمريكتين ، وتأسيس المذهب البروتستانتى ، والحروب الدينية التى ترتبت على ذلك وظهور روسيا كقوة صاعدة مع بطرس الأكبر ، وحرب الاستقلال الأمريكية وظهور أمريكا كدولة مستقلة وقيام الثورة الفرنسية وانتشار الأفكار القومية وبدايات الموجات الاستعمارية وتعظمها حتى نالت أجزاءً من الإمبراطورية وكان آخر الأحداث الكبرى التى عاشتها الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى(٣) ولذا فإن سلوك الدول

(١) وفقًا لتعريف هذه الدراسة للأقليات فإنهم الذين يميزهم عن الجماعة المسلمة حكم شرعى خاص ، أو الذين فارقوا الجماعة المسلمة بتأويل دينى لا يسوغ مثل الدروز ، والإسماعيلية ، والبهائيون ، والخوارج الأوائل . راجع هذه الدراسة الفصل الأول .

(٢) سبق للباحث تعريف الممارسة السياسية بأنها : « مجموعة السياسيات العملية التى طبقتها الدولة الإسلامية لمواجهة مشكلة التكامل القومى داخلها بما يحقق لها الاستقرار والأمن الداخلى الذى يمكنها من تحقيق الفعالية فى حركتها الخارجية التى تهدف إلى نشر مبادئ الإسلام والدفاع عنه » راجع هذه الدراسة فى الفصل الثانى .

(٣) أوردت دورية رسالة المشرق ملحقًا بأهم الأحداث الكبرى التى عاشتها الدولة العثمانية بعد عرضها لكتاب تاريخ الإمبراطوريات العثمانية ، رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة فى كلية الآداب ع١ ، السنة الثانية ، المجلد الثانى ، المجلد الثانى ، يناير ١٩٩٣، ص١٥٩ – ١٧٢ ، وراجع جـ٢ ، تاريخ الدولة العثمانية ، إشراف روبير مانتران ، م.س.ذ ، ص٤٧٦ – ٤٩٠ .

العثمانية تجاه أقلياتها لم يأخذ نمطًا ثابتًا موحدًا وإنما تعددت اتجاهات الدولة فى مواجهة مشكلة تنظيم وجود الجماعات المكونة لها وفقًا للظروف التاريخية والموضوعية التى تمر بها ويمكن تقسيم المراحل التى مرت بها الدولة العثمانية فى علاقتها بالشعوب والأقوام والعناصر التى تعيش داخلها بمراحل[1] :

(١) سيقتصر الباحث على عرض المراحل الثلاثة الأولى لأن المرحلة الرابعة تخرج عن نطاق هذه الدراسة .

المبحث الأول

الأقليات والممارسة السياسية فى الفترة

من (١٢٨٨م - ١٨٣٩م)

تمثل هذه المرحلة اللبنة الأولى للانطلاقة الكبرى للدولة العثمانية على مستوى القيم ، والمؤسسات والممارسة فهى البنية الأساسية التى قام عليها الصرح العثمانى الجبار ففى هذه الفترة تدشن ما يمكن أن نطلق عليه « النموذج العثمانى » إذ يقدّم لنا خبرة إسلامية يصوغها بشر مستندين إلى المنهج الإسلامى دون أن يعاصروا الواسطة البشرية بين الخلق والحق وهو النبى (ﷺ) - أى أن المنهج عبر تفاعل المؤمنين به هو الذى صاغ « النموذج العثمانى فى الممارسة السياسية » - ولا يوجد نموذج إسلامى آخر يمكن أن يقارن بالخبرة العثمانية باستثناء « نموذج الخلفاء الراشدين » وهُمّ قد عاصروا النبى ﷺ وتعلموا على يديه - أى أنهم كانوا شهوداً على بناء النموذج الإسلامى فى عهد النبى ﷺ - أما العثمانيون فقد تفاعلوا مع المنهج الإسلامى تصديقًا وإيمانًا وعلى الغيب . فى هذه المرحلة تأسست شرعية الممارسة على المبادئ الإسلامية خاصة « الجهاد »[1] وقد كان جهاد الدولة موجّهًا بالأساس ضد الأراضى التى يسيطر عليها البيزنطيون الكفار ، ومع كل حاكم عثمانى كانت الدولة تتسع رقعتها فى عمق الأراضى البيزنطية ومن هنا كانت مشكلة الدولة العثمانية هى نفسها مشكلة الدولة الإسلامية الأولى وكيف يمكن تحقيق دمج الشعوب التى تقطن الأراضى المفتوحة فى بيئة سياسية قادرة على إنتاج فعالية مظهرها الأساسى الاستمرار فى الفتوحات بقصد نشر الدين الإسلامى والإجهاز على الوجود الصليبى المتاخم .

(١) إيرين بيلديسينو ، البدايات عثمان وأورخان ، فى تاريخ الدولة العثمانية ، جـ١ ، م. س. ذ ، ص٢٧ حيث يورد على لسان عثمان « لقد فتحت هذه المدينة بحد سيفى . فلماذا يتوجب علىَّ طلب إذن السلطان الذى لا يملك حق التدخل فى هذا الأمر . إن الله الذى منحه شرف أن يكون سلطان قد منحنى أن أكون خانًا بفضل الجهاد » ، ص٣٨ ، ص٣٩ .

ولم يكن ذلك ممكنًا إلا من خلال تأسيس نظام سياسى داخلى يقوم على العدل والتسامح من ناحية ويستند إلى قدرة تنظيمية ومؤسسية ديناميكية من ناحية أخرى، وبملاحظة المؤلف لعلاقة حركة الفتوحات العثمانية الخارجية بتأسيس نظم مستقرة وعادلة داخلية وجد أنها علاقة متبادلة فكان يعقب فترة الفتوحات دائمًا فترة توقف لدمج وهضم الأنظمة والمؤسسات القائمة وتأسيس أخرى جديدة .

أولاً : السياسات التى تبنتها الدولة العثمانية تجاه الأقليات ويمكن رصد مجموعة من السياسات التى تبنتها الدولة العثمانية فى هذه المرحلة وهى :

١ - التسامح تجاه أهل البلدان المفتوحة فلم يعرف عن العثمانيين أية ممارسة إكراهية لتحويل الناس عن دينهم رغم أن العثمانيين كانوا متعصبين لدينهم وكان الدين يمثل أهم وأعظم قيمة فى حياتهم . « فأندرى كلو » يقول إن براعة العثمانيين تمثلت فى حكمهم بالاعتدال والإنصاف وبمساعدة عامل التسامح الدينى قبلت الشعوب سيطرة الأتراك دون صعوبة »[١] ويقول « محمد فريد بك » عن «أورخان» بعد فتحه « أزميد » ومما جذب إليه قلوب الأهالى أن عاملهم باللين والرفق ولم يعارضهم فى إقامة شعائر دينهم ، وأذن لمن يريد الهجرة أن يأخذ كافة منقولاته وبيع عقاراته مع تمام الحرية فى إجراءاته »[٢] ومما يؤثر فى هذا السياق ما أورده «توماس أرنولد » فى كتابه « الدعوة إلى الإسلام »[٣] أن « چورج برانكوفتش » القائد

(١) أندرى كلو ، غازى الغزاة سليمان القانونى ، تعريب محمد الرومى ، (التركى للنشر - تونس - ١٩٩١) . ص٢٧ وأيضًا ، ص٢٢ .

(٢) محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلمية العثمانية ، تحقيق إحسان حقى ، م. س. ذ ، ص١٢٤ .

(٣) سير توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ، ترجمة حسن إبراهيم حسن ، وعبد المجيد عابدين ، (القاهرة : النهضة المصرية - ١٩٤٧م - ط٢) ص١٦٩ - ١٧٠ . وعن التسامح العثمانى راجع أيضًا ، أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٤٢ حيث يرى أنهم أول أمة فى التاريخ الحديث تأخذ بمبدأ الحرية الدينية باعتباره الدعامة الأساسية لقيام الدولة وتمثل مسألة التسامح العثمانى تجاه أهل البلدان المفتوحة موضوعًا لإجماع المؤرخين حتى المعادين للدولة العثمانية .

الصربى الأرثوذكسى بحث عن « چون هنيادى » المجرى الكاثوليكى وسأله ماذا تصنع لو انتصرت ؟ فأجاب : « أؤسس العقيدة الرومانية الكاثوليكية » ثم بحث عن السلطان وسأله « ماذا تصنع لدينا لو انتصرت فأجاب أقيم كنيسة إلى جانب كل مسجد وأدع مطلق الحرية لكل فرد فى أن يصلى فى أيهما شاء » .

٢ - العدل والرفق بالرعية من أهالى البلدان المفتوحة ويذكر « توماس أرنولد » عن « بيازيد » أنه رحب الصدر كريم الخلق مع رعاياه المسيحيين وسمح لهم بالتردد على مجلسه بحرية كاملة ، واشتهر «مراد الثانى» بعنايته فى تحقيق العدالة وإصلاح المفاسد التى سادت عهد الأباطرة الإغريق وعاقب فى غير هوادة أى موظف من موظفيه استبد برعاياه[١] ، ويذكر فى موضع آخر نقلاً عن « Finly » - لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لخجلنا من جمودنا سواء فى عبادتنا أو تراحمنا ومن جورنا وتعسفنا وإفراطنا فلا ريب أنهم سيقيمون الحجة علينا ولا شك أن تقواهم وأعمال الرحمة فيهم هى الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية[٢] ويؤثر عن العثمانيين أنه « لا دولة بدون جيش ولا جيش بدون مال ولا مال بدون رعايا راضيين ولا رعايا بدون عدل فلا دولة إذن بدون عدل » وفى كتاب « سياستنامه » لنظام الملك الوزير السلجوقى « الدنيا يمكنها أن تحيا مع الجهل ولكنها لا تحيا مع الظلم »[٣] وقد تمثل العثمانيون مقولات « نظام الملك » فى سياستهم . وكانت معظم الفرمانات العثمانية تنتهى بهذه العبارة « إذا اشتكت لكم الرعية من البكوات أو غيرهم من الشخصيات العسكرية أو جباة الضرائب فعليكم منعهم من الظلم وإذا عجزت عن أن تقوم بذلك بنفسك فاعلم بابنا العالى بالأمر فى

---

(١) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام ، بحث فى تاريخ نشر العقيدة ، ترجمة حسن إبراهيم حسن ، وعبد المجيد عابدين ، (القاهرة : النهضة المصرية - ط٣ ، ١٩٥٧) ، ص١٧٣ .

(٢) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام ، م. س. ذ ، ط٢ ، ص١٥٢ .

(٣) أندرى كلو ، غازى الغزاة سليمان القانونى ، تعريب محمد الرومى ، م. س. ذ ، ص٩٨ ولابن تيمية مقولة « إن الله يقيم الدولة الكافر مع العدل ولا يقيم الدولة المسلمة مع الظلم وربما يكون هى تصحيح العبارة بالمتن . وقد أوردها الغزالى أيضًا .

الحال فإن لم تفعل تحملت أنت العقوبة . إن أسمى رغباتى توفير الطمأنينة والعدل للرعية والرخاء للبلاد »[١] .

٣ - التمييز بَيْن البلدان التى فتحت وفقًا لإسلوب الفتح فهناك بلاد فتحت بالقوة وأخرى سلَّمت بدون قتال خاصة أن الحصار كان أحد الأساليب العثمانية فى الفتح فالبلاد المفتوحة عنوة ، كان يتم وقف أراضيها على الدولة وتقسم المنقولات بين الفاتحين ، الـ ٤/٥ لهم والـ ١/٥ المتبقى للدولة ، وكان الأسرى من الأهالى يرسلون إلى الأناضول ليتعلموا التركية ويدرسوا الإسلام ثم يصبحوا جنودًا ، وكان الإقطاعيون المسلمون يقومون بتربية أسراهم ليقوموا بخدمتهم أو يخرجون معهم أثناء القتال . أما البلدان التى تفتح صلحًا فقد كان أهلها يبقون فى بلدانهم لقاء جزية يدفعونها للدولة وكانت جماعات الدراويش تقوم بالدعوة إلى الإسلام بَيْن هذه الجماعات . بدون أى تدخل أو تضييق من الدولة التى حافظت فى كل وقت على الحرية الدينية ومراعاة امتيازات الفئات الروحية وعادت الطوائف وتقاليدها .

٤ - كانت الجزية تفرض على غير المسلمين مقابل حمايتهم والدفاع عنهم، وكانت الجزية تسقط عمن يؤدى خدمات خاصة للدولة كالأطباء مثلاً ولا يؤدى الجزية القساوسة ورجال الدين غير المسلمين، كما لا يؤديها العاجزون عن حمل السلاح كالأطفال والنساء والعجزة وكبار السن[٢] . وكانت الجزية مقابل الدفاع لذا فإن الذين يشاركون الجيش العثمانى فى تحمل أعباء القتال كانوا يعفون من الجزية[٣] ،

---

(١) نيقولاى إيفانوف « الفتح العثمانى للأقطار العربية » ، ترجمة يوسف عطا الله ، مراجعة وتقديم مسعود ضاهر (بيروت : الفارابى ، ط١ ، ١٩٨٨) ، ص٢٧٦ وأيضًا نفس النص فى أندرى كلو ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص٩٩ . وهذا الخطاب موجه للسلطات العثمانية المحلية فى الولايات ، وعن نماذج تطبيقية للعدل العثمانى راجع ، زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك ، م. س. ذ ، ص٧٦ .

(٢) جب ، بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب - جـ٢ ، م. س. ذ ، ص٤٦٨ .

(٣) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، وأيضًا نيكورابيلد بسينو، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية ، إشراف روبير مانتران ، ترجمة السباعى ، ص١٩٠ .

ولقد ثبت اشتراك وحدات غير مسلمة صربية ، وبيزنطية فى الجيش العثمانى إلى الحد الذى لم تقع فيه معركة للجيش العثمانى لم تشاركه فيها قوى غير مسلمة[١] . وإلى جانب جزية الرأس كان المزارعون النصارى يؤدون ضريبة عن الأراضى الزراعية تسمى « إسبنج » والتى يختلف مقدارها من مقاطعة إلى أخرى كما تختلف بحسب حالة الشخص الذى يجب عليه أداؤها ، وتؤدى ضريبة « الإسبنج » إلى أصحاب التيمارات الذين كان عليهم أن يقدموا خدمة عسكرية للدولة أثناء الحرب مقابل التمتع بالانتفاع بزراعة الأراضى الزراعية[٢] . ولم يكن التيماريون مسلمون فقط بل وجد تيماريون مسيحيون خاصة فى منطقة البلقان التى كانت أغلبيتها غير مسلمة[٣] وفى منطقة الأناضول التى شهدت عملية أسلمة سريعة ومكثفة كان التيماريون المسيحيون يتحولون دائمًا إلى الإسلام . ولم تكن الجزية مرهقة بقدر ما كانت علامة على قبول النظام العثمانى والخضوع له ، وكانت الشعائر الدينية مكفولة بحرية فحين إستولى العثمانيون على « أدرنة » تركوا الكنائس القديمة فى أيدى المسيحيين فيما عدا واحدة منها تحولت إلى جامع يعرف بجامع جلبى يقال أنه أقدم المساجد هناك .

٥ – قدَّم العثمانيون صيغة سياسية جامعة تجعل من الإسلام النظام السياسى الحاكم دون أن ينفى الولاءات والانتماءات الفرعية للجماعات والشعوب المكونة للدولة العثمانية ، وكان بوسع أى فرد أن يصبح مسلمًا بمجرد شهادة أن لا إله إلا الله وعندها يصبح مواطنًا كاملاً فى الدولة ، أى أن العثمانيين طبقوا بفاعلية كبيرة صيغة « التنوع فى إطار الوحدة » وتمثل مدينة « نيقية » نموذجًا قَبِلَ التسليم

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٤٩ وأيضًا محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤ – ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٣٧ ، ص٣٨ ، وأيضًا بسينو فى تاريخ الدولة العثمانية إشراف مانتير ، م. س. ذ ، ص١٩٢ ، وكذلك نيقولا فاتان ، صعود العثمانية ١٣٦٢ – ١٤٥٣ ، ص٦٢ .

(٢) بسينو ، نفس المرجع ، ص١٨٥ وكذلك أندرى كلو ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص٢٦٧ .

(٣) نيكورابيلد بسينو ، ص١٨٦ ، وأيضًا جين فينشتاين ، الإمبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر فى : تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢٩٩ .

باعتناق الإسلام والجنسية العثمانية ورفضوا شروط التسليم التى قدمها لهم العثمانيون وهى إخلاء المدينة والذهاب إلى القسطنطينية . لأن قبول الإسلام والدخول فى المواطنة العثمانية ستتيح لهم البقاء فى مدينتهم الغنية والحفاظ على أوضاعهم الاقتصادية ولن يكلفهم ذلك سوى الدخول فى الإسلام الذى يمثل نموذجًا للعدل والتسامح والكفاءة[1] . لقد كان سر نجاحات العثمانيين الأول يكمن فى قدراتهم على الاستيعاب والتمثل والقدرة الفائقة على الاحتواء وقد ساعد العثمانيون على ذلك بشكل أساسى استعدادهم النفسى الهائل لتقبل الآخر إذ لم يكن لديهم أى عصبية قومية أو أى شعور عصبوى تجاه الجنس التركى . فقد كانت عصبيتهم للدين فقط وكان اعتزازهم بالانتماء للإسلام ، وحرص سلاطينهم على أن يكونوا ملوك الإسلام بوصفه قوة فاتحة متحركة فكانوا يتلقبون بلقب « بادشاه سياح إسلام » أى ملك الإسلام المتحرك أو الديناميك كما يقول « فيتك » وذلك فى مقابل « بادشاه قبلة إسلام » أى ملك الإسلام المقيم ، بل كان العثمانيون يحتقرون الأتراك البدو من أبناء جلدتهم المتعصبين للقومية التركية فيصفونهم التركمانى ضعيف الإيمان ، والتركمان الخارجون عن القانون ، والأتراك الجهلة »[2] أى أن الانتماء الإسلامى جعل العثمانيون يتجاوزون أى شعور بالوعى بالعرق أو الجنس ومن ثم فقد كان إبداعهم الحقيقى فى قدرتهم على طرح صيغة سياسية جامعة ذات طابع كلى ومتسامح وديناميكى .

٦ – استخدام العثمانيون مجموعة من الآليات الفاعلة التى جعلت الإطار السياسى العثمانى ذات طبيعة جامعة وديناميكية من هذه الآليات ما يلى :

(أ) الزواج من أهالى البلدان المفتوحة من غير المسلمين مما قوى من أواصر القربى بين العثمانيين والأهالى وأوجد إطارًا يمكن من تحقيق التكامل وقد كان عادة

---

(١) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤ – ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٢٣ وأيضًا زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك ، م. س. ذ ، ص٣٩ – ٤٠ .

(٢) أحمد السعيد سليمان ، التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة (بيروت : دار المعرفة ، ط١ ، ١٩٦١) ، ص١٧ – ١٨ .

الزواج من غير المسلمات (بيزنطيات - أرمنيات) منتشرة فى المنطقة التى كانت مجالاً حيويًا لحركة القبائل التركية ، وقد ساعد ذلك على التقريب الحضارى بين السكان رغم اختلاف دياناتهم ، فعاداتهم ومقدساتهم المحلية مشتركة ، ولغتهم مشتركة[١] ودرجة التخالط والتبادل التجارى عالية وكان الكل يعيش فى جهته حول مسجده وأحيانًا حول الزاوية أو حول كنيسته دون عداء متبادل لا دينى ولا عرقى . أى أن المجتمع الذى تعامل معه العثمانيون كان مجتمعًا منفتحًا وحيث يوجد مثل هذا المجتمع فإن إمكانية التأثير المتبادل تصبح عالية كما أن تقبل المجتمعات غير المسلمة للدين الإسلامى يصبح شيئًا سهلاً ومرغوبًا فيه . ولو تتبعنا السلاطين العثمانيين لوجدناهم جميعًا حتى السلطان محمد الفاتح قد تزوجوا من غير المسلمات لأسباب سياسية . فأورخان تزوج مثلاً امرأتان مسيحيتان إحداهما « نيلو فرخاتون » ابنة صاحب « يار حصار » وهى يونانية ، كما تزوج « تيودورا » ابنة « كانتا كوزينوس » إمبراطور بيزنطة مقابل مساعدته بستة آلاف جندى فى إطار الصراع على العرش البيزنطى ويقول Franz Babinger « ومما هو جدير بالملاحظة أن عروس « أورخان » لم تغير دينها بل ظلت مسيحية مخلصة فصار لها فضل شراء كثير من الأرقاء المسيحيين وإرسالهم إلى بلادهم ليعتقوا وقد أولدها « أورخان » الأمير « خليل جلبى» الذى وقع فى أسر أهل جنوة فيما بعد والذى تزوج ابنة الإمبراطور « يوحنا الخامس »[٢] ، وتزوج « بيازيد » أخت الأمير « سطفن بن لازار » ملك الصرب واسمها « أوليفيرا » ، وكانت أم الفاتح نصرانية وبقيت على ديانتها حتى ماتت[٣] . فالزواج من غير المسلمات خاصة من قبل السلاطين كان أحد عوامل إحداث التكامل بين الدولة العثمانية وبين الشعوب التى تدخل فى سلطتها وقد عبَّر عن ذلك «نيكولا

---

(١) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٠١ وأيضًا « أندروكلو » ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص٢٧٨ وأيضًا بيلد سينو البدايات ، عثمان وأوروخان فى تاريخ الدولة العثمانية - جـ١ ، م. س. ذ ، ص٢٢ .

(٢) فرانز بابنجر ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثالث ، ص١٣٠ .

(٣) على حسون ، تاريخ الدولة العثمانية (بيروت : المكتب الإسلامى - ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٣ ، ص٣) ، ص٣٢ .

يورغا » بقوله « أصبح السكان لا يكادون يميزون بين اليونان والأتراك . فالأمراء اليونانيون قد اندمج جلهم بواسطة الزواج والخدمات والآمال المعلقة على التركيبة السياسية الجديدة التى سيكتب لها أن تبتلعهم جميعًا[١] .

(ب) إقامة التحالفات السياسية مع القوى الراغبة في ذلك كآلية للتعرف على هذه القوى عن قرب ولتحقيق مكاسب سياسية واستراتيجية من وراء ذلك فحين استنجد « يوحنا باليولوج » إمبراطور الروم بأورخان لصد غارات « سطفن دوشان» الصربى الملقب بالقوى استجاب وأرسل إليه جنودًا لنجدته وكانت هذه هى المرة الأولى التى تطأ أقدام العثمانيين فيها أوروبا ومن ساعتها بدأوا الاستعداد للاستيلاء عليها ، وأيضًا حين استعان « كانتا كوزيناس » بأورخان على وعد بمنحه « تراقيا » وذلك فى صراعه مع « يوحنا باليولوجاس » أسرع أورخان بالإجابة وحين انتصر «كانتا كوزيناس » كان العثمانيون قد أصبح لهم قاعدة أرضية فى أوروبا فقد استولوا أيضًا على « غاليبولى » الاستراتيجية ، وحين تنازل « كونتا كوزيناس » عن العرش بعد ثورة فى القسطنطينية . وجاء « جان بالولوجاس » لم يتغير من الأمر شىء . إذن أن العثمانيين أصبحوا هم القوة الأساسية التى يتقرر وفق إرادتهم الوضع فى القسطنطينية وأوروبا . ولذا فإن إمبراطور القسطنطينية الجديد قد أسرع بعقد معاهدة مع « أورخان » اعترف فيها بمركز العثمانيين فى غاليبولى وترقيا[٢] .

(جـ) ابتداع نظام « التيمارات » والذى بمقتضاه يقوم أصحاب « التيمارات » بتأدية خدمات عسكرية للدولة فى وقت الحرب وخدمات إدارية وإشرافية فى وقت السلم حيث كان أصحاب « التيمارات » الذين يسمون « بالسباهية » أى قوات الخيالة والفرسان - يقومون بتمثيل الدولة فى جباية الأعشار وسائر الضرائب والرسوم .

---

(١) أندرى كلو ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص٢٣ .

(٢) محمد انيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٢٨ وأيضًا محمد فريد ، تاريخ الدولة العَلِيَّة بتحقيق إحسان حقى ، م. س. ذ ، ص٢٦ .

فكانت الأراضى والقرى والمزارع تبقى تحت تصرف مالكيها مسلمين كانوا أو غير مسلمين مقابل دفع الضرائب لصاحب الإقطاع « التيمارى » أو موكله . وكان التيمارى يقدِّم فارسًا عن كل خمسة آلاف أقجة من حاصل المقاطعة . وكانت المقاطعات تقسم لثلاثة أنواع : « التيمارات » وهى التى يقل واردها عن ٢٠,٠٠٠ أقجة ، والـ « زعامت » وهى التى يتراوح إيرادها بين ٢٠,٠٠٠ أقجة ، ١٠٠,٠٠٠ أقجة ، والـ « خاص » وهى التى يزيد واردها على ١٠٠,٠٠٠ أقجة ، وقد استطاع «التيماريون» أن يقدِّموا ٢٠٠ ألف فارس أثناء الحرب وهى قوة جبارة ، وذلك دون أن تدفع لهم الدولة أموالاً نقدية ودون أن تتحمل القيام بأعباء الإدارة والإشراف على هذه البلدان الكبيرة(١) .

(د) القيام بتسكين السكان الأتراك من البدو والفلاحين فى البلدان المفتوحة التى كان أهلها عادة يقومون بالهجرة منها إلى بلدان مسيحية أخرى ، فكما يقول «كوبريللى» فإن أورخان استوفد كثيرًا من أتراك الأناضول وخاصة من ولاية « قره سى » وكذلك بعض العشائر التركمانية فوطَّنهم فى غاليبولى ، ولما كان قسم من أهل «تراقيا» قد فروا أمام الزحف العثمانى فقد كان الأتراك القادمون من الأناضول يعمرون أماكنهم الخالية ولم تكن هذه الحركة التى بدأت مع سنة ١٣٥٩م مثل حركات العثمانيين ومن سبقهم من إمارات الساحل القوية استيلاء مؤقتًا ولكنها كانت حركة من حركات التوطين الحقيقى ، وكان العنصر التركى يتواجد بكثافة وقوة حيث تمتد الفتوحات العثمانية(٢) . ويضيف (نيقولا فاتان) قائلاً : إن عملية نقل السكان بدأت منذ وقت جد مبكر لتدعيم الجهاد لكن انتقالات عفوية كانت تحدث حيث ينشىء القادمون الجدد قرى أو أحياء منفصلة عن السكان الأصليين

(١) عن التيمارات ، راجع ، أندرى كلو ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص٢٦٣ ، وعبد العزيز محمد عوض ، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا (١٨٦٤م – ١٩١٤م) ، تقديم أحمد عزت عبد الكريم ، (مصر ، دار المعارف – ١٩٦٧) ص٢٢٣ ، وساطع الحضرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٧٦ – جـ١ ، ومحمد فريد ، تاريخ الدولة العثمانية ، تحقيق إحسان حقى ، ص١٣٢ .

(٢) كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٦٤ .

الذين يتركون عن طيب خاطر لإسلوب حياتهم ولديانتهم - أما الأرستقراطية المحلية فقد اندمجت فى النظام التيمارى وهو حل مرن يكفل السكينة المحلية وتعزيز الجيش »[١] .

(هـ) اتباع سياسة خارجية لا تبدأ بالعدوان[٢] كما أنها تلتزم فى حركتها بالقواعد الشرعية فقد كان العثمانيون يخيّرون أهالى البلدان التى تتعرض للحصار العثمانى بين الإسلام أو الجزية أو القتال[٣] وكان الذين يقبلون بالجزية يدخلون في النظام العثمانى دون أن يؤدى ذلك إلى تغيير لأوضاعهم الداخلية وكما يقول « محمد فريد » « فإن السلطان بيازيد الأول ابتدأ عماله بتولية الأمير « اسطفن بن زار » ملك الصرب حاكمًا عليها وتزوج أخته (أوليفرا) وأجازه بأن يحكم بلاده على حسب قوانينهم بشرط دفع جزية معينة وتقديم عدد معين من الجنود ينضمون إلى الجيوش الشاهنية وقت الحرب ، وفعل ذلك ولم يضم بلاد الصرب إلى أملاكه ويجعلها ولاية كباقى الولايات لتسيكن بال الصربيين حتى لا يكونوا شغلاً شاغلاً[٤] وقد أدى ذلك إلى سهولة قبول الإسلام أو الانضواء فى الأمة العثمانية مع الاحتفاظ بالديانات المخالفة له وهو ما جعل مؤرخًا متحيزًا ضد الدولة العثمانة مثل محمد أنيس يقول « يجب أن نسلم بأن سياسة العثمانيين الدينية إزاء هؤلاء المسيحيين كانت من العوامل المشجعة لهم على الانخراط فى سلك القومية العثمانية والدخول فى الإسلام[٥] .

كما مارست الدولة العثمانية وظيفتها العقيدية فى الدعوة إلى الإسلام وتحولت أعداد كبيرة إلى الدين الإسلامى فى الأناضول بشكل خاص وفى البلقان إلى حد

(١) نيقولا فاتان ، صعود العثمانيين (١٣٦٢ - ١٤٥١) فى تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، جـ١، ص٥٩ .

(٢) يلماز أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٩٤ .

(٣) محمد جميل بيهم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٧٥ وأيضًا محمد فريد ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١١٩ .

(٤) نفس المرجع ، ص١٣٧ .

(٥) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى ، م. س. ذ ، ص٥٣ .

(ما) ، ففى دراسة حديثة عن « المسيحيون واليهود فى التاريخ الإسلامى العربى والتركى » تذهب إلى رأى « چيبونر » معتمدة على الإحصائيات ففى إحصاء عام ١٥٢٠م شهد تعداد عثمانى أن نحو ٥ مليون نسمة كانوا لايزالون يسكنون الأناضول كان من بينهم ٤٠٠,٠٠٠ مسيحى فقط ، فلم يكن هناك ما يحول دون دخول الإسلام وكان يكفى فى كل جيل أن يترك مسيحى من سبعة مسيحيين ديانته بملء إرادته ليعتنق الإسلام أو دون أن يكون له اختيار بحكم ولادته من زيجة مختلطة » . وتذهب نفس الدراسة إلى أن سكان الأناضول المسيحيين غداة فتح القسطنطينية كانوا ٤٠٠,٠٠٠ نسمة وكانوا قبل ذلك بأربعة قرون يتراوحون بين ٧ : ٨ مليون نسمة[١] . أى أن استمرار مسيرة الأسلمة العثمانية للأناضول كانت استكمالاً للجهد الذى بذله السلاجقة الأتراك قبلهم ، ومن ثم فإن المقولة السائدة التى تقرر أن العثمانيين لم يؤثروا فى الشعوب التى دخلت في حكمهم هى مقولة خاطئة . وإذا كانت الأسلمة فى منطقة البلقان لم تبلغ عمقًا كالذى بلغته الأسلمة فى الأناضول فذلك لأن ظروف الأناضول مختلفة عن ظروف البلقان ، ويمكن القول إن الأناضول كانت تعد الإقليم- القاعدة بالنسبة للدولة العثمانية على المستوى الجيوبولتيكى بينما كانت البلقان هى الإقليم - القاعدة على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى وبينما كانت قواعد الأمن القومى تفرض على الدولة الاطمئنان إلى سلامة الإقليم القاعدة بتقليل التباينات المذهبية والاختلافات العقائدية داخله فإن قواعد السياسة كانت تفرض على الدولة مراعاة الأوضاع والأعراف والخصوصيات التى لمنطقة البلقان بشكل يحقق الاستقرار والتوازن داخلها .

ثانيًا : حركة بدر الدين السيماونى[٢]

فى هذه المرحلة وبينما الدولة تحقق إعجازًا تاريخيًا وسياسيًا بقدرتها على إبداع صيغة سياسية جامعة تعزز الانتماء للدولة العثمانية من قبل كل شعوبها .

---

(١) فيليب فارح ويوسف كرباج ، المسيحيون واليهود فى التاريخ الإسلامى العربى والتركى ، ترجمة بشير السباعى (القاهرة : سينا للنشر - ط١) ، ص١٨٣ .

(٢) عن هذه الحركة راجع : محمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة (دمشق ، دار القلم - ١٤٠٩ - ١٩٨٩ - ط١) ، ص١٣١ - ١٤٢ وأيضًا ، يلماز أوزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١١٨ وأيضًا ، لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية (موسكو : دار التقدم) ، ص٣٤ .

ظهرت حركة باطنية يقودها شيخ اسمه « بدر الدين السيماونى » وهى حركة تدخل فى عداد ثورات الأقلية رغم أن الذى قام بها مسلم لكن أفكاره خارجة عن إجماع الأمة . فوفقًا للمعيار الذى تبنته الدراسة لتعريف الأقليات فإن حركة « بدر الدين محمود بن إسرائيل » هى تعبير عن الخروج عن إجماع الأمة بتأويل دينى لا يسوغ .

كان « بدر الدين محمود بن إسرائيل » عالمًا إسلاميًا كبيرًا ألف فى الفقه ، والنحو والصرف والتفسير ، وولى قاضى العسكر لمحمد چلبى ، وكان أبوه قاضيًا لقلعة « سيماونه » فى بلاد الروم وأميرًا على عسكرها وفتحت القلعة على يديه . تبنى بدر الدين أفكارًا باطنية تؤمن بوحدة الوجود ، وعدم العذاب بالنار فى الآخرة ، وأن المسلمين والموسويين والمسيحيين سواء فى الإيمان ، وأنه لا أفضلية للنبى ﷺ على غيره من الرسل وأن رسالته لا تختلف عمن سبقه من الأنبياء أى لم تضف جديدًا ، وكان يدعو إلى شيوع الامتلاك بَيْن الناس ، وأنه لا ملكية خاصة لأحد ، وقد ظهرت هذه الحركة فى فترة تعرض الدولة لخطر التوزع والانقسام عقب معركة أنقرة الكبرى التى قضت على السلطان العثمانى وأورثت الدولة فترة صراع بلغت عشر سنوات كما تواكبت مع ظهور خطر الأمير « مصطفى » أخو السلطان محمد چلبى وبالتالى فإنها مثلت تهديدًا حقيقيًا للأمن القومى للدولة لعدة أسباب .

١ - الحركة بدأت بمجموعة من الأنصار تتراوح بين ٧ - آلاف محارب هزموا جيشًا للسلطان أرسله بقيادة الأمير الصربى المسلم « سيسمان » وتوجه إليه جيشان أحدهما بقيادة الوزير الأعظم « بيازيد باشا » وثانيهما بقيادة السلطان « محمد الأول » نفسه ، ولم يُقْضَ على الحركة لأنها تراجعت إلى إحدى قواعدها الخلفية ويوجد بها أنصارها من الباطنية فى منطقة « دلى أورمان » « بلغاريا » حاليًا .

٢ - تلقى الحركة لإعانات أوروبيـــة من أمير الأفلاق « رومانيا » الذى كان ألد أعداء الدولة العثمانية ، ولمتاخمة « دلى أورمان » لرومانيا فإنه صار سهلاً إمكان إمدادها بالمال والرجال فيما يطلق عليه استراتيچية دعم الأقليات عبر الدول .

٣ – كان للأقليات غير المسلمة دور كبير فى الحركة فكان أكبر مريدى الشيخ « بدر الدين » يهودى يطلق عليه « طورلاق هود كمال » الذى هزمه جيش الوزير الأعظم « بيازيد باشا » وكانت أفكار الشيخ بدر الدين أكثر انتشارًا بين النصارى بالدرجة الأولى ثم اليهود والتركمان البدو . لقد انتهت هذه الحركة عام ١٤٢٠م بعد مناظرة علمية بين الشيخ « بدر الدين » وعلماء الدولة الكبار حيث أصدر الشيخ على نفسه الحكم بالإعدام وقد نفذ فيه على ملأ من الناس فى مدينة سراز بالسوق الكبير(١) .

ثالثًا : نماذج الممارسة العثمانية مع الأقليات :

١ – **نموذج القسطنطينية : « إسلامبول »** : وفقًا للفقه الإسلامى فإن القسطنطينية قد فتحت عنوة – أى بالقوة(٢) – لكن الفاتح مستلهمًا خطة عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » اجتهد لأهل القسطنطينية فاعتبر جميع أهلها أحرارًا ، ولم يعتد الجيش على أحد من عشرات الآلاف من البشر المجتمعين فى « أيًا صوفيًا » ولم يمسهم بأدنى سوء ، دخل الفاتح المدينة وقت الظهر فسجد له الرهبان وكافة الشعب فقال لهم « انهضوا .. لا تخشوا بعد هذه اللحظة على حياتكم ولا على حرياتكم » وساعد البطريرك الأرثوذكس العالمى الذى كان راكعًا على النهوض(٣) . وأصدر بيانًا عامًا دعا فيه الفارين من أهل المدينة إلى العودة إلى منازلهم وأمَّنهم على حياتهم وأموالهم وأعادهم لحرفهم وتجارتهم وأسواقهم ووعدهم بحرية العبادة وممارسة شعائرهم الدينية ، وأعطى نصف الكنائس لأهل المدينة وجعل نصفها مساجد(٤) ، وجمع أئمة دينهم لينتخبوا بطريقًا لهم فاختاروا جورج سكولاريوس

---

(١) زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك (دار الفرقان – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦ – ط٢) ، ص١٧٦ .

(٢) أحمد عبد الرحيم ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م . س . ذ ، ص٦٧ وعن أحكام العنوة راجع المبسوط ، ص١٥ – جـ١٠ ، م . س . ذ .

(٣) أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م . س . ذ ، ص١٤٠ ويذكر أن البادشاه أعجب بمقاومة بحارة كريت فأمر بعدم أسرهم والسماح لها بالذهاب إلى سفنهم مع أسلحتهم ، وعودتهم إلى جزيرتهم .

(٤) سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، م . س . ذ . ص١٤٤ .

«جناديوس» فاعتمد السلطان هذا الانتخاب وجعله رئيسًا لطائفة الروم الأرثوذكس واحتفل بتثبيته بنفس الأبهة والنظام الذى كان يعمل للبطارقة قبل سقوط القسطنطينية . وأعطاه حرسًا من الإنكشارية ومنحه حق الحكم فى القضايا المدنية والجنائية بكافة أنواعها وعين معه مجلسًا مشكلاً من أكبر موظفى الكنيسة وأعطى هذا الحق فى الولايات للمطارنة والقسوس[1] ويقول « توماس أرنولد » وكان باستطاعة البطريق أن يدعو أعضاء المجمع الأعظم متى شاء وأن يفصل فى كل شئون العقيدة والشريعة من غير أن يخشى تدخلاً من جانب الحكومة وكان باستطاعته باعتباره موظفًا حكوميًا أن يقوم برفع الظلم عن المظلومين بتوجيه أنظار السلطان إلى أعمال الحكام الظالمين ، وفى الولايات عومل الأساقفة الإغريق معاملة تنطوى على رعاية بالغة وعهد إليهم بكثير من القضايا المتعلقة بشئونهم المدنية إلى حد أنهم ظلوا حتى عصور حديثة يعملون فى أسقفياتهم كما لو كانوا عمالاً من الأتراك على الأهالى الأرثوكس . ورؤساء الكنائس كانوا بوجه عام أكثر نشاطًا باعتبارهم من الأتراك لا باعتبارهم قساوسة من الإغريق ، وعلموا شيعتهم أن السلطان قد اكتسب قبولاً إلهيًا بوصفه حامى الكنيسة الأرثوذكسية ، وأذيع منشور يكفل حق استخدام الكنائس ، وحق الاحتفال بطقوسهم الدينية تبعًا لعاداتهم القومية[2] وكان كل كبار رجال الدين الأرثوذكسى وحاشيتهم معفيين من دفع الجزية بل كان بوسع الأساقفة والأديرة حيازة « تيمارات » ، وأصبحت الكنيسة أحد أجهزة الدولة العثمانية[3] . وكان وضع الإغريق فى ظل الدولة العثمانية أحسن حالاً من ذى قبل فضرائبهم حقيقية ولا يرهقون بغرامات غير عادية وكانوا أحسن حالاً وأكثر رخاءًا من معظم جهات أوروبا المسيحية ، وجمهرة السكان المسيحيين الذين اشتغلوا بزراعة الأرض كانوا ينعمون بقدر كبير من الحرية الشخصية ونعموا بثمار جهدهم

---

(١) محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية ، م. س. ذ ، ص١٦٥ .

(٢) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ، ترجمة حسن إبراهيم وعبد المجيد عابدين (القاهرة : النهضة المصرية ، ط٣) ، ص١٧٠ - ص١٧١ .

(٣) روبير مانتران ، الدولة العثمانية فى القرن الثامن عشر الضغط الأوروبى فى تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٤٥٢ .

فى ظل الحكومة السلطانية أكثر مماً نعم بها معاهدوهم فى ظل الحكام المسيحيين، وقد اتخذوا الزى التركى وتمثلوا العادات التركية ولذا حظوا باحترام الكاثوليك الذين كانوا ولايزالون يحتقرونهم(١) .

٢ - **نموذج البانيا** : حين سلمت مدينة « أنتيفارى » فى أقصى الساحل الألبانى الشمالى سنة ١٥٧١م نصت شروط التسليم على أن تحتفظ المدينة بقوانينها القديمة ونظام حكومتها وأن تكفل لهم الحرية فى إقامة شعائر دينهم المسيحى وألا يتعرض أحد بسوء لكنائسهم ومعابدهم وأن يُعاد بناؤها إذا تطرق إليها البلى ، وأن يحتفظ المواطنون بأملاكهم كلها المنقول منها والعقار وألا يثقل كاهلهم بأداء أية ضرائب إضافية ، وقد ظل الألبان يحتفظون دائمًا فى ظل الحكم التركى بنوع من الحكومة شبه الاستقلالية وظلت العشائر والقبائل المختلفة تتمتع بنفس الاستقلال الذى كانوا يتمتعون به قبل الفتح ، ولم يكن بوسع الحكومة التركية أن تقر أى حاكم إقليمى لا يكون من أهالى ألبانيا وأن يكون مقبولاً من الناس . وتعد ألبانيا نموذجًا مثاليًا لجماعة بشرية يمثل انتماؤها لتقاليدها المحلية رابطة أقوى من الانتماء الدينى أى أن الجامعة الأقوى هى التقاليد الجبلية فإذا سألت الألبانى عن نفسه فإنه يقول « سكيناز » - أى سكان الصخور - قبل أن يقول إنه مسيحى أو مسلم ، فالمسلمون والنصارى لهم تقاليد واحدة وطباعهم وعاداتهم واحدة ولا توجد بينهم خلافات عقيدية وخدموا جنبًا إلى جنب فى الجيوش غير النظامية التى أصبحت الدعامة الأساسية للحكومة فى كل إدارتها الداخلية ، وأصبح شائعًا لدى الأسر المسيحية أن تزوج بناتها من المسلمين ويربى الأطفال تربية إسلامية ، وفى بعض القرى تزوج مسلمون بنساء إغريق وتربى أبناؤهم تربية تركية إسلامية - فى حين شب البنات على المسيحية حتى أن لحوم الضأن والخنزير تؤكل على مائدة واحدة . وفى أعياد القديس إيليا يقول « مارك تيزى » إن المسلمين الألبانيين وفدوا على الكنيسة بأعداد تماثل عدد الذين وفدوا عليها من النصارى » ويعظِّم الألبان المسلمون فى الوقت

(١) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص١٧٥ ، وأيضًا أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٦٩.

الحاضر « مريم العذراء » والقديسين المسيحيين ويحجون إلى مقابرهم ، ويتردد المسيحيون على مقابر أولياء المسلمين بقصد الشفاء من الأمراض أو الوفاء بالنذور ، وكان للسواد الأعظم من المسلمين زوجات مسيحيات ، وكانت عقود الزواج تتم بدون تصديق الكنيسة مما أدى إلى حرمان الزوجين من دخول الكنيسة لذا فإن التحول إلى الإسلام قد ارتفع وتم الدخول جماعيًا فيه . وقد حاول بعض رؤساء الكنائس التآمر على الحكم التركى (الإسلامى) بتسليم زمام الأمور إلى البنادقة لكنهم فشلوا ، وحاول البنادقة عام ١٦٤٥م الاستيلاء على « أنتيفارى » التى كانت فى حوزتهم قبل الفتح العثمانى لكنهم فشلوا فكوفئ المسيحيون الألبان الذين خافوا عودة البنادقة وعوقب الذين انحازوا للعدو . ولذا تحول كثير منهم إلى الإسلام أو إلى الكنيسة الأرثوذكسية ، وكما يقول « توماس أرنولد » فإن دخول الكاثوليك الإسلام لم يكن نتيجة اضطهاد أو إكراه وإنما ليتجنبوا حرج مركزهم بعد إخفاق مؤامرتهم(١) . وتعد ألبانيا نموذجًا لإقليمٍ فُتِح صُلْحًا(٢) .

رابعًا : الإطار العام للممارسة العثمانية تجاه الأقليات :

١ - الجزية :

ظل العثمانيون أقلية عددية بالنسبة إلى الشعوب التى يحكمونها حتى فتحهم للعالم العربى سنة ١٥١٦م ، ولم يكن العثمانيون مجرد غزاة بل كانوا بناة حضارة وفاتحين تحكمهم أهداف استراتيجية مرتبطة بنشر عقيدتهم الإسلامية ، لذا فقد راعوا عادات وشعوب البلدان المفتوحة ولم يستخدموا الإكراه أو العنف فى معاملة الأهالى الذين اعتبروهم رعية السلطان يجب احترامهم وإقامة العدل بينهم ، لكن غير المسلمين كانوا يؤدون جزية للدولة مقابل الدفاع عنهم وكان الذين تفرض عليهم يقسمون إلى ثلاث طبقات ، الأغنياء ، ومتوسطى الحال ، والفقراء ، وكان على

(١) راجع : توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ، م. س. ذ، ص١٥٦ - ١٧٠ .

(٢) وعن نماذج الصلح والعنوة فى الممارسة النبوية والراشدة راجع هذه الدراسة الفصل الثانى .

الأغنياء سنويًا أن يدفعوا ٤٨ درهم فضة ، ومتوسطى الحال ٢٤ والفقراء ١٢[١] وكان ذلك يتغير من ولاية إلى أخرى ، كما كان يتغير بتغير قيمة النقد ومستويات المعيشة ففى القرن السابع عشر سنَّ « كوبريللى مصطفى باشا » قانونًا نص على ضرورة دفع الطبقات الثلاث من الذميين على التوالى ٤ ، ٢ ، ١ ، عملة ذهبية من النوع المسمى شريفى الذى كان يساوى ١٢ درهم فى الوزن من الفضة[٢] . وفى كل الأحوال فإن قيمتها لم تكن مرهقة ولم تكن سببًا للتحول إلى الإسلام رغبة فى التخلص من عبئها وقد أشار إلى ذلك « تورنيفورت » حين كتب سنة ١٧٠٠م « يجب أن نعترف بأن هؤلاء التعساء يبيعون أرواحهم بما يساوى بنسا وأن كل ما حصلوا عليه من تبديل دينهم هو تغيير زيهم وتمتعهم بإعفاء من ضريبة الرأس التى لا تتجاوز خمس ريالات فى العام »[٣] . وقال « شفلر » الذى كان مولعًا بتلوين حالة المسيحيين فى ظل الحكم التركى بأقتم ما استطاع من ألوان « إن دوكة واحدة لكل رأس شىء تافه ، والتفرقة القديمة بين الأراضى التى يدفع عنها المالك العشر والأراضى التى يدفع عنها المالك غير المسلم الخراج لم تكن معروفة »[٤] . ويبدو أن ما قاله « شفلر » صحيح فإن المؤلف لم يعثر على ما يفيد وجود ضرائب خراجية على رقبة الأرض كما كان يحدث فى البلاد المفتوحة عنوة فى عهد عمر بن الخطاب » ومن جاء بعده ، ولكن توجد ضريبة « الإيسبنجى » التى كانت تصل إلى ٢٥ أسبرة فى القرن السادس عشر وهذه الضريبة لها نظير ما عند المسلمين ، حين يحوزون منفعة عقارية وكانت تصل إلى ٢٢ أسبرة . وتُسَمَّى « ضريبة الانتفاع » وبقية الضرائب يتساوى فيها المسلمون وغير المسلمين[٥] أى أن الجزية فقط كانت هى ما يدفعه غير المسلم للدولة فى مقابل حمايته والدفاع عنه . ويقول « هارولد بوون » كان يعفى من الجزية النساء

(١) جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والعرب ، م. س. ذ ، ص٤٦٩ – جـ٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٧٠ .

(٣) توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام ، م. س. ذ ، ص١٧٧ ، ط٢ – ١٩٥٧م .

(٤) نفس المرجع ، ص١٧٧ نقلاً عن هامش ، ط٢ – ١٩٥٧م .

(٥) جيل فينشتاين ، الإمبراطورية فى عهدها القرن السادس عشر فى تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٣٢٠ وأيضًا جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والعرب ، م. س. ذ ، ص٤٦٦ .

على اختلاف أعمارهن وأحوالهن . والذكور من العبيد والأطفال والمرضى والمسلمون، كما كان يعفى من دفعها القادرون على كسب قوتهم دون أن يصيبوا فى ذلك نجاحًا كبيرًا بحيث لا يمكنهم دفعها إلا بصعوبة وكذلك الرهبان الذين كانوا يعيشون فى أديرة ولا تخصص لهم أوقاف كافية ، وفى العهد العثمانى كان هذا الشرط الأخير يتسع بحيث يشمل كل رجال الدين على اختلاف عقائدهم وفى فترة متأخرة كان كثير من الذميين المستخدمين فى الحكومة يحصلون على إعفاء لهم ولأسراتهم لهذا كانت الجزية تستحق الدفع من جانب ما يقل كثيرًا عن نصف السكان الذميين وبنسبة لا تتعدى الثلث(١) .

٢ - القضاء :

أرسى نظام الملة العثمانى حق كل طائفة دينية فى تنظيم شئونها الداخلية عن طريق رؤسائها الذين كانوا يقطعون فى المنازعات الداخلية بين أعضائها ، كما كانت قضايا الأحوال الشخصية مثل الميراث ، والزواج والوصايا والتركات يقوم بالفصل فيها رؤساء الطوائف المعترف بها لدى الدولة . لكن الوثائق العثمانية تشير إلى أن النصارى واليهود كانوا يلجأون إلى القاضى المسلم فى كل أحوالهم الشخصية بلا استثناء وهى :

(أ) تنصيب الأولياء على القُصّر والأيتام حسب الشريعة الإسلامية للنظر والتحدث فى أحوالهم ومراعاة مصالحهم والتصرف لهم وعليهم حتى بلوغهم سن الرشد وهو ما يعرف باسم « الولاية على المال » .

(ب) تنصيب الأوصياء على الحمل الظاهر طبقًا للشريعة الإسلامية وهو ما يعرف باسم « الولاية على النفس لحديثه ﷺ « **إذا استهل المولود وَرِث** » .

(جـ) العزل من الوصية إذا كان فى ذلك مصلحة للوصى .

(د) فك الحجر واستيفاء الإرث ببيان بلوغ سن الرشد بشهادة شاهدين من النصارى ثم استيفاء الرشيدة لإرثها من الوصية عليها (أمها) .

(١) جب وبوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ، م. س. ذ ، ص٤٦٩ .

(هـ) عدم استحقاق المطلقة النصرانية فى ميراث مطلقها النصرانى المتوفىً لأن المطلقة لا ترث حسب الشريعة الإسلامية .

(و) الزواج وذلك بتوثيق عقود الزواج فى سجلات المحاكم العثمانية وفى حالة الزوجات المطلقات كانت تطبق قواعد الشريعة فكانت تقضى العِدَّة وتحلف بأنها خالية من الموانع الشرعية .

(ى) الطاعة حيث كان القاضى المسلم ينظر دعاوى الطاعة ويصدر فيها أحكامًا كالتى تصدر فى حالة المسلمة .

(ز) الطلاق فقد أفاد عدد غير قليل من الوثائق العثمانية بوقوع طلاق النصارى واليهود وفقًا للشريعة الإسلامية رغم أن النصرانية لا تبيح الطلاق(١) .

وقد خصَّصت الدولة العثمانية محكمة خاصة لأهل الذمة فى العصر العثمانى وهى محكمة القسمة العربية والتى كانت مقرها بالمدرسة الكاملية بين القصرين بالقاهرة وكان يرأسها القسَّام العربى الحنفى ، وقد كانت تنظر فى قضايا غير المسلمين فى المعاملات وغيرها من الشئون المدنية والشخصية وهى تحكم وفقًا للشريعة الإسلامية . وتشير كثرة الوثائق المقيَّدة بسجلات المحاكم والتى تخص قضايا غير المسلمين إلى رغبتهم وحرصهم على التقاضى لدى القضاة المسلمين لاقتناعهم بعدالتهم كما تشير إلى تفضيلهم الشريعة الإسلامية على شريعتهم وموافقتهم على تطبيق قواعدها عليهم ، ومساواتهم فى التقاضى مع المسلمين من جميع الوجوه وهو يوضح مدى ما تمتع به أهل الذمة من عدالة وحرية ومساواة فى العصر العثمانى(٢) .

---

(١) سلوى على ميلاد ، وثائق أهل الذمة فى العصر العثمانى وأهميتها التاريخية (القاهرة : دار الثقافة - ١٩٨٣م) ، ص١٨ - ٢٢ وأيضًا ، محمد عفيفى ، الأقباط فى العصر العثمانى (الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٢) ، ص٢٣٦ ، ص٢٣١ .

(٢) سلوى على ميلاد ، وثائق أهل الذمة فى العصر العثمانى وأهميتها التاريخية ، المرجع السابق ، ص١٦ .

٣ - المشاركة فى الحياة العامة وتولى الوظائف :

تمثل الدولة العثمانية خبرة إسلامية نموذجية من حيث تقبلها لغير المسلمين كجزء من نسيجها الاجتماعى العام وذلك منذ قيامها وحتى زوالها وتشير الوثائق العثمانية إلى أن غير المسلمين كانوا يزاولون جميع المهن والأنشطة التجارية والزراعية والحرفية بدون أى تمييز أو تضييق فالنقابات المهنية كانت تشمل المسلمين والذميين معًا وقد وجد الأقباط فى طوائف حرفية يرأسها مسلمون . وفى بعض الطوائف التى تخصص فيها غير المسلمين كالصناعة وجدت لهم طائفة خاصة بهم يرأسها مسيحى فكما يذكر « أندريه ريمون » استنادًا إلى الأرشيف الفرنسى أن أهم طوائف الأقباط هى الصاغة والجواهرجية وسقاية الماء ، والتطريز ، ولهذه الطوائف شيوخ أقباط أى أن كل طائفة انفصلت حسب ديانتها لكن ذلك لم يكن معروفًا قبل القرن الثامن عشر وهو يرجح أن تكون بدعة أحدثها الفرنسيون[١]- أى أن الانفصال بين الطوائف أمر حادث بفعل عامل خارجى ، وكان المسلمون وغير المسلمين يتجاورون فى السكنى وحين يميل غير المسلمين ليتخذوا أحياءً خاصة بهم فليس معنى ذلك أن هذه الأحياء تمثل « جيتو » لا يشاركهم فيه المسلمون فوجود أحياء خاصة بغير المسلمين لا يرجع لأى ممارسة إكراهية أو تمييزية من قبل الدولة أو المجتمع وإنما يحدث ذلك لأسباب تاريخية أو اقتصادية ، بل كان هناك عقارات يملكها أقباط ومسلمون معًا[٢] ، وفى الوثائق العثمانية نجد ألقابًا لأهل الذمة تعكس

(١) محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى (الهيئة العامة للكتاب - ١٩٩٢م) ، ص١٦٣ - ١٦٤ وراجع هذه الدراسة أيضًا تحت عنوان مؤسسة الطوائف المهنية وفى دراسة د. عبد الرحمن عبد الرحيم عن دور اليهود فى اقتصاديات دمياط فى القرن السادس عشر يوضح إلى أى مدى بلغ التغلغل اليهودى فى اقتصاديات المحافظة ، وراجع عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، دور اليهود فى اقتصاديات دمياط فى القرن السادس عشر ، مجلة كلية الآداب ، ع٧٥ - جامعة القاهرة - ١٩٩٣ .

(٢) نللى حنا ، بيوت القاهرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، دراسة اجتماعية معمارية ترجمة حليم طوسون (القاهرة : العربى للنشر والتوزيع ، د. ت) ص٢٧٠ وقد أوردت الباحثة إحصائية بتوزيع الأقباط والمسلمين فى حارة النصارى وبيوت الأقباط فى حارة النصارى والأحياء الأخرى راجع ص٢٦٥ .

التقدير والاحترام من هذه الألقاب الحضرة السامية ، وكريم الدولة ، والمعلّم ، والراهب أو الهالك حيث شاء الله أو الهالك من قبل تاريخه ولم تكن هذه اللفظة تحمل أى معنى للإهانة بقدر ما كانت تدل على وجهة نظر فقهاء المسلمين فى عدم جواز الرحمة على المتوفين من أهل الذمة(١) . أما من حيث تولى الوظائف فى الجهاز الإدارى للدولة فنلحظ أن غير المسلمين قد شاركوا الجيش العثمانى بكتائب مستقلة أبلت بلاءًا حسنًا فى الفتوحات العثمانية وفى الدفاع عن الدولة ، كما أن المناطق التى لم تحكم مباشرة بولاة عثمانيين قد حكمها حكام من أهلها ففى مولدافيا وفالاشيا الرومانيتين كان الفيفودات (الحكام) من أهل البلاد وتختارهم الأرستقراطية المحلية من بين عائلات البويار الرئيسية وكان الباب العالى هو الذى يمنحهم سلطتهم ويسلمهم رموزها(٢) ، وفى الجبل الأسود الذى كان يحكمه القساوسة فإن أحد الأساقفة الأرثوذكس المنتخب من قبل الشعب ورجال الدين اتخذ لقب أمير الجبل الأسود(٣) ، كما أن أعدادًا من التيمارين كانوا من غير المسلمين قبل أن يتحولوا إلى الإسلام ، وفى عام ١٤٧٦م كان التزام الثغور الواقعة بيّن القسطنطينية وإقليم أزمير موكلاً لعدة يونانيين(٤) وفى مصر تم الربط بين الأقباط والإدارة المالية لمصر فمعظمهم تغلغل فى دواوينها فقد عملوا بجباية الضرائب (مباشرين) وبدار ضرب العملة وفى إدارة الجمارك وفى ديوان الجوالى ، وفى أعمال الصيرفة ، ومسح الأراضى ورغم أن مسلمين ويهودًا قد شاركوهم هذه الأعمال إلاّ أن الأقباط كانوا يمثلون العنصر الغالب(٥) فيها وقد حرصوا على احتكار هذه

(١) سلوى على ميلاد ، وثائق أهل الذمة فى العصر العثمانى وأهميتها التاريخية ، م. س. ذ ، ص٣٣ .

(٢) جيل فينشتاين ، الولايات البلقانية (١٦٠٦م - ١٧٧٤م) فى تاريخ الدولة العثمانية إشراف روبير مانتيران جـ١ ، م. س. ذ ، ص٤٤٠ ، ص٤٥٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص٤٧ .

(٤) نيكورابيلد بيسينو ، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية ، إشراف مانتيران - جـ١ ، م. س. ذ ، ص١٧٧ .

(٥) محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى ، م. س. ذ ، ص١٠٦ - ١٠٧ وأيضًا راجع إلهام محمد على ذهنى ، مصر فى كتاب الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩١) ، ص٧٨ - ٧٩ .

الوظائف لأنها تمثل أعلى الوظائف فى الإدارة المدنية[١] . أى أن الخبرة العثمانية تعاملت مع غير المسلمين باعتبارهم جزءًا من النسيج العام للمجتمع الإسلامى ولم تمارس تجاههم أى سلوك تمييزى أو إكراهى وبالتالى فإن المفردات التى يهتم بها علم الأقليات المعاصر مثل التعصب ، والتحيز ، والتحامل ، والتميز ، والاضطهاد ، والتفرقة لم تعرفه الخبرة الإسلامية عامة والخبرة العثمانية خاصة .

٤ - دور العلماء فى الممارسة العثمانية :

سئل المفتى العثمانى يومًا لو اجتمع أحد عشر مسلمًا على قتل نصرانى أو يهودى من رعايا السلطان وهم يدفعون الجزية فماذا يفعل بهم فأجاب يقتلون ولو كانوا واحدًا وألفًا[٢] ، وقد أراد سليم الأول أن يقضى على النصارى جميعًا ويحول كناءسهم إلى مساجد ولم يصرح بنيته ولم يكاشف المفتى بما يريد وإنما سأله أيهما أحق بالفخار فتح العالم بالسيف أم حمل الدنيا على الإسلام فأجابه المفتى إن حمل الناس على الإسلام وإخراجهم من الظلمات إلى النور أكبر ثوابًا عند الله فلما أفتاه بذلك أمر الصدر الأعظم بتحويل الكنائس إلى مساجد ومنع النصارى من إقامة شعائر دينهم وإعدام كل من تأخر عن اعتناق الإسلام فشاور الصدر الأعظم المفتى فى الأمر وأفهمه استناد السلطان إلى فتواه فى هذا الأمر فسعى المفتى إلى حضور البطريرك الروحى (الأرثوذكس) فى حضرة السلطان فأذن له فى الوقوف أمام مجلس السلطان وخطب المفتى خطبة ضافية أشار فيها إلى الحقوق التى اكتسبها النصارى بعهد محمد الفاتح وأشار لآى القرآن الآمرة بالرفق بأهل الكتاب وتركهم أحرارًا فيما يعتقدون ماداموا يدفعون الجزية عن يدوهم وهم صاغرون فرجع عن أمره[٣] . وذكر شكيب أرسلان أن الذى قام بذلك هو شيخ الإسلام « زنبيللى على أفندى » وقال له « لا يحق لك هذا والمسيحيون واليهود متى خضعوا الجزية فقد

(١) محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى ، م. س. ذ ، ص١١٠ .

(٢) حسين لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، م. س. ذ ، جـ٢ ، ص١٢ .

(٣) نفس المرجع ، ص٦٣ .

عصموا منك دماءهم أوموالهم »[١] . إن نموذج التسامح والعدل العثمانى قد فرض نفسه على العالم كله بحيث صار النموذج الأحق بالاقتداء إلى حد أن كتابات عدد من المفكرين الإيطاليين قد نادت بتطبيق التدابير العثمانية المطبقة فى الإمبراطورية على أوروبا فقد نادوا بملكية الدولة للأرض ومنع بيعها أو شرائها أو إهدائها وأن لا يملك المرءُ إلا الأشياء التى حصل عليها نتيجة عمله وطالبوا بمنع الربا وتكديس الثروات وإخضاع التجارة للرقابة الصارمة عن طريق « مراقبين عامين » محتسبين بالمصطلح الإسلامى - كما طالبوا بمنع الخمر والقمار والنرد والشطرنج وعدم الانغماس فى اللهو الفاحش والملذات ومشاهدة التمثيليات الفاضحة[٢] ، بل أنكرت بعض حركات الإصلاح الدينى مبدأ التثليث وآمنوا بالوحدانية وكان هؤلاء المصلحون المناهضون للإقطاع فى القرن السادس عشر يطالبون بمجىء العثمانيين ويسترشدون علنًا بأفكارهم ولم يكن الأمر يقتصر على عقد حلف سياسى محض لمواجهة عدو مشترك ولكن القرن السادس عشر تميز بظاهرة نزوع الجماهير الأوروبية إلى الإسلام فأكد المؤرخ الفرنسى « فرنان بروديل » على الحقيقة التالية « أصيب المسيحيون المجاورون للبلدان الإسلامية بدوار « الرِدّة » فقد بدأوا ينقلبون من المسيحية إلى الإسلام أفواجًا أفواجًا طوال القرن السادس عشر والسابع عشر[٣] وتصف وثيقة رسمية سنة ١٥٩٦م فتقول « الزوارق المحملة بالأشخاص المستعدين للارتداد عن دينهم ظلت تنطلق من صقلية » ويقدّر بروديل عددهم بمئات الآلاف ويضيف « من كورسيكا وسردينية وصقلية وكالابرى وجنوة والبندقية ومن جميع

---

(١) شكيب أرسلان ، حاضر العالم الإسلامى - المجلد الثانى (دار الفكر-١٩٧٣ - ١٤٩٤ - ط٤) ص٢١٠ - جـ٣ وقد أورد محمد عفيفى صورة لفتوى شرعية لصالح أقباط مصر حيث قدموا شكوى فى صورة فتوى يسألون عن جواز ظلم جماعة لهم رغم أنهم يؤدون الجزية وأفتى جميع العلماء من المذاهب الأربعة بأنه لا يجوز أذية النصارى وأن ذلك حرام ، وسنوردها لأهميتها كملحق فى نهاية الدراسة .

(٢) نيقولاى إيفانوف ، الفتح العثمانى للأقطار العربية ١٥١٦ - ١٥٧٤ - ترجمة يوسف عطا الله- مراجعة مسعود ضاهر ، م. س. ذ ، ص٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٧٣ .

أصقاع البحر الأبيض المتوسط تدفق المرتدون إلى الإسلام و،لم يحدث أى انتقال فى الطريق المعاكس[١] . لقد قدم العثمانيون نموذجًا إسلاميًا وصف بأنه المدافع عن حقوق البسطاء وأنه الموسوم بالعدالة والكمال وأن حلوله فى أى بلد يعنى نهاية الشرور والمعايب وظهرت فى أوروبا أدبيات الحنين والحب للعثمانيين ففى رواية تحمل اسم « التركى » لمؤلفها « روزنبلوت » فى القرن الخامس عشر يصف التركى بأنه يدافع عن الفلاحين والتجار الذين يسامون أشد أنواع العذاب ويقف إلى جانب المساكين والفقراء والمتعبين ، لقد كانت الدولة العثمانية هى « البلد الوحيد السعيد العادل حيث لا توجد نزاعات إجتماعية بين السكان[٢] .

خامسًا : الدولة العثمانية والمسألة الشيعية :

اتسمت منطقة الأناضول الشرقى وآسيا الوسطى بانتشار الطرق الصوفية التى تتبنى المذاهب الباطنية وقد عبرت هذه الطرق عن نفسها بتحديها للأنظمة السياسية فقامت ثورة « بابا إسحق » التى هدَّدت الدولة السلجوقية وإليها يعزى ضعفها وانهيارها أمام الهجمات المغولية . وإلى ثورة بابا إسحق ترجع الحركات الباطنية التى قامت فى وجه الدولة العثمانية ومنها ثورة « بدر الدين السيمانوى » التى هددت الدولة العثمانية لفترة طويلة[٣] . ولقد كان أحد الأوجه الباطنية لهذه الحركات هو تشيعها المتعصب وإباحيتها وإلحادها ، وكان القزلباش (الرأس الأحمر) أحد هذه الطرق التى تنتسب إلى الشيخ صفى الدين (١٢٥٢ - ١٣٣٤م) الأردبيلى والذى جمع حوله البدو التركمان الذين طوروا لأنفسهم لباس رأس يميزهم عن غيرهم وعرفوا به بعد ذلك وكان لهذا اللباس رأس متميز له ١٢ لفة تمجيدًا للأئمة الاثنى عشر[٤] ، واستطاع هؤلاء البدو فى عهد إسماعيل بن الشيخ حيدر بن الشيخ

(١) نيقولاى إيفانوف ، الفتح العثمانى للأقطار العربية ، م. س. ذ ، ص٢٧٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٧ .

(٣) راجع هذه الدراسة تحت عنوان حركة بدر الدين السيمانوى - الفصل الرابع .

(٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٧٧ .

جنيد[١] بن الشيخ إبراهيم بن الشيخ صدر الدين بن الشيخ صفى الدين أن يؤسسوا دولة فى إيران هى الدولة الصفوية التى تبنت المذهب الشيعى وجعلته المذهب الرسمى لإيران لأول مرة فى تاريخها . وبحكم الجوار الجغرافى بين الدولة الصفوية الناشئة والدولة العثمانية الفتية فإن إسماعيل الصفوى بدأ يبث دعاته لنشر المذهب الشيعى فى الأناضول الشرقى لتثوير المنتشرين هناك لإحداث قلاقل داخل الدولة العثمانية ولم يكن ممكنًا لدولة فتية كالدولة الصفوية أن تقنع بجوار سلمى مع الدولة العثمانية لأن طبيعة المذاهب الشيعية اقتحامية تعتمد على دعوة الآخر دائمًا إلى مذهبها ولا تقبل التعايش معها كما أن وجود امتدادات شيعية داخل الدولة العثمانية يغرى بنشر المذهب الشيعى داخلها خاصة وأن شرعية الدولة الصفوية الناشئة فى نظر أتباعها يستند إلى قدرتها على نشر المذهب وضم أتباع جُدد إليه ، وقد مثل النشاط الشيعى فى الأناضول خطرًا على هيبة الدولة العثمانية باعتبارها حامية للمذهب السنى ولم يتخذ السلطان « بيازيد الثانى » خطوات حاسمة لمواجهة الخطر الشيعى الداهم آملاً إقناع الشاه إسماعيل بالتوقف عن نشر المذهب الشيعى بين تركمان الأناضول[٢] لكن الشهزاده سليم هو الذى تصدَّى للخطر الشيعى مما جعله موضع اعتبار كبير لدى الإنكشارية والجماهير إلى حد تأليف قصائد شعبية فيه مثل « سر سلطانك سر ، اليوم يومك »[٣] ، وقد أعطى للصراع بعده الشعبى قيام الشيعة فى الأناضول بتمرد كبير تزعمه ضابط من السباهية العثمانية واسمه «شاهقولو» الذى هرب إلى إيران بدعوة من الشاه إسماعيل الصفوى وتعلم هناك حيث صار خليفة (وكيل مخابرات) وعاد سرًا إلى الأناضول حيث قاد التمرد الذى لم يخمد إلا بسير الوزير الأعظم على باشا إلى المتمردين وهزيمتهم وقد قتل فى

(١) كان الشيخ صفىٌ نفسه سنيًا متصوفًا وأول من اعتنق المذهب الإمامى من أحفاده هو جنيد (١٤٤٧ - ١٤٦٠م) . وكانت والدة إسماعيل نفسه سنية وقد قتلها لإصرارها على البقاء على المذهب السنى وراجع يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢٠١ ، ٢٠٢ ، وراجع أيضًا محمد عبد اللطيف البحراوى ، فتح العثمانيين عدن - م. س. ذ ، ص٩٠ .

(٢) محمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة ، م. س. ذ ، ص٢٨ .

(٣) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٢٠٦ .

هذه المواجهة الصدر الأعظم نفسه[١] وتواكب التمرد الشيعى ونشاط الدولة الصفوية على الحدود العثمانية مع صراع داخلى على السلطاة بين أبناء « بيازيد الثانى » انتهى لصالح سليم الأول العثمانى الذى صار سلطانًا سنة ١٥١٢م وكان الخطر الشيعى يمثل القضية الاستراتيجية الأولى على أجندة السلطان سليم لأن الدولة يمكن أن تقع بين فكى كماشة لو تحالفت الدولة الصفوية مع أى قوى أوروبية مناوئة للدولة العثمانية لذا فإنه بدأ يعد العدة للقضاء النهائى على الصفويين وقام بحصر أسماء « القزيلباش » فى الأناضول فوجدهم ٤٠,٠٠٠ نسمة واستفتى فى قتلهم فأفتى له بذلك فنكل بهم[٢] وقبل أن يشن الحرب على الشاه إسماعيل فقد كتب إليه يدعوه إلى الرجوع عن العقائد الباطلة التى يعتنقها فقال له « إن علماءنا وفقهاءنا قد حكموا عليك بالقصاص بصفتك مرتدًا وأوجبوا على كل مسلم حقيقى أن يدافع عن دينه ويحطم الهرطقة فى شخصك أنت وأتباعك ولكن قبل أن نبدأ الحرب معك فإننا ندعوك لحظيرة الدين الصحيح قبل أن نشهر سيوفنا وزيادة على ذلك فإنه يجب عليكم أن تتخلى عن الأقاليم التى اغتصبتها منا اغتصابًا[٣] ورغم انتصار السلطان سليم الحاسم على الشاه إسماعيل الصفوى فى معركة « جالديران » سنة ١٥١٤م إلا أنه لم يستطع أن يقضى على المذهب الشيعى ، كما فعل صلاح الدين فى مصر وظلت المسألة الشيعية ساكنه حتى عام ١٥٣٣م حيث صار «طهماسب » ابن الشاه إسماعيل الصفوى حاكمًا لإيران ولكى يمكن محاصرة الخطر الشيعى فإن الجيش العثمانى قد نزل من شمال العراق ليسيطر على بغداد ثم يصل إلى الخليج العربى وفى هذه الأثناء دخلت النجف وكربلاء المدينتين الشيعتين المقدستين فى حوزة الدولة العثمانية وقد توجه سليمان القانونى إلى العتبات المقدسة فزارها كما

(١) محمد حرب ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة ، م. س. ذ ، ص٢٨ وأيضًا أزتونا ، نفس المرجع ، ص٢٠٩ .

(٢) محمد حرب نفس المرجع ، ص٢٧ وراجع أيضًا حسن لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، م. س. ذ ، ص٤٠ - جـ٢ ، وتتفاوت المصادر فى تقدير عدد قتلى الشيعة لكن المؤلف يستبعد أن يكون تم قتل هذا العدد (٤٠,٠٠٠ - ٧٠,٠٠٠) .

(٣) نفس المرجع ، ص٤٢ ومحمد حرب ، نفس المرجع ، ص٢٨ ، وراجع أيضًا محمد عبد اللطيف البحراوى ، فتح العثمانيين عدن ، م. س. ذ ، ص٩٣ .

أمر بالإسراع فى أشغال البناء التى كانت جارية بمسجد الكاظميين[١] وحملت الدولة على عاتقها القيام بإدارة العتبات الشيعية المقدسة وتنظيم وجود الشيعة فيها ودفن موتاهم بها وهو ما جعل الشناوى يقول « إن الدولة العثمانية وهى الدولة السنية والمدافعة عن المذهب السنى فى العالم الإسلامى قد يسَّرت السبل أمام شيعة فارس والهند وأفغانستان وغيرهم لزيارة العتبات المقدسة فى العراق وكانت فى تصرفاتها مثالاً يحتذى فى الترفع عن سياسة التعصب الدينى المذهبى »[٢] ولم تكن الحملة التى قام بها سليمان القانونى ضد إيران سنة ١٥٣٣م هى الحملة الوحيدة فقد أعقبها حملتان سنة ١٥٤٨م وانتهت الحملتان بصلح حقق وحدة الأناضول وضم العراق وبعض أجزاء قفقاسيا وكلها مكاسب عظيمة لكنها كانت بعيدة أن تكون حلاً جذريًا وكما يقول « أزتونا » لا شك أن معاهدة أماسيا هى إحدى الوثائق العديدة التى تثبت أن العثمانية دولة عالمية عظمى لكنها فى الوقت ذاته تعتبر وثيقة انقسام العالم التركى إلى قسمين بمعنى دخول إيران الشيعية بين تركيا وتركستان وعدم إمكان اجتياز هذا السد وبالتالى ترك ملايين من الأتراك تحت رحمة إيران لينقلبوا إلى إيرانيين كما أقرت بصورة رسمية قبول الشاه حاكمًا تعادل درجته البادشاه وتساويه[٣] ، إن مقولة لولا الشاه لوصلت العثمانية إلى الراين صحيحة وإن كانت المقولة المقابلة لولا أوروبا وخاصة أسبانيا وألمانيا لوصلت العثمانية إلى تركستان هى مقولة صحيحة أيضًا[٤] . ولم تكن الحملات التى شنها القانونى أو معاهدة أماسيا هى الأخيرة فى تاريخ العلاقات بين الشيعة والسنة بل تجددت الحروب بينهما مرة ثانية منذ عام ١٥٧٨م واستمرت حتى عام ١٥٩٠ حيث وقعت معاهدة استنبول التى طالبت فيها إيران بالصلح على أساس مبدأ Status - quo – الوضع الراهن – والذى كان فى صالح الدولة العثمانية حيث اعترف الشاة بكافة

(١) أندرى كلو ، سليمان القانونى ، م. س. ذ ، ص١١٩ .

(٢) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، جـ٢ . ص٨١٤ .

(٣) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٣٤٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص٣٤٨ وهذه المقولة تبين كيف مثل الخطر الشعبى بتحالفه الاستراتيجى مع القوى الغربية تحديًا حد من قدرة الدولة العثمانية على التوسع شرقًا وغربًا .

الفتوحات العثمانية وأنه من جملة الحكام الذى يجرون سلطنتهم تحت السيادة العثمانية وكما يقول أزتونا فإن هذا الحادث يعد ذروة الشوكة فى التاريخ العثمانى لأنه يعنى أن الشاه قد قبل أن يكون السلطان هو الحاكم الأعلى لأول مرة وقد قبلت إيران فى هذه المعاهدة احترام حرية المذاهب السنية ووافقت على عدم سب شخصيات السنة العظام وقد كفل ذلك حماية المذهب السنى فى القفقاس إلى يومنا هذا[١] . ثم عاد الشاه عباس الصفوى ليشن حربًا جديدة على العثمانيين سنة ١٦٠٣م حقق فيها بعض الانتصارات العسكرية ليتم الصلح أولاً سنة ١٦١٣م ثم تستأنف الحرب ليوقع الصلح سنة ١٦١٨م وبعد خمس سنوات استطاع الصفويون احتلال بغداد سنة ١٦٢٤م لمدة خمسة عشر عامًا استمرت فيها الحرب بوحشية بين الجيوش العثمانية والإيرانية حيث وقعت معاهدة قصر شيرين سنة ١٦٣٦م والتى ظلت الحدود التى أقرتها معترفًا بها إلى يومنا هذا[٢] ثم اتجهت إيران إلى الضعف وكان ذلك سببًا فى تضاؤل خطرها على الدولة العثمانية وكانت آخر الحروب التى نشبت بين الدولتين هى تلك التى وقعت بين عامى ١٨٢١ - ١٨٢٣م ومعاهدة سنة ١٨٤٦م ثم الوفاق بين نظارة الخارجية العثمانية والسفارة الإيرانية سنة ١٨٧٥م[٣] .

ويمكن أن نسجل على الممارسة العثمانية تجاه المسألة الشيعية عدة ملاحظات :

١ - أن الدولة العثمانية لم تبادر إلى اتخاذ موقف استئصالى تجاه شيعة الأناضول ولا تجاه الدولة الصفوية إلا بعد تعاظم الخطر الشيعى ممثلاً فى وجود دولة كان ظهورها أقوى بكثير من مجىء الفاطميين إلى مصر[٤] وأن هذه الدولة بدأت تمارس أعمالاً وحشية تجاه السنة المقيمين فى إيران وعملت على تثوير الشيعة المقيمين بالأناضول عن طريق بث الدعاية السرية بينهم بل حاولت تحويل السنة فى الأناضول والقوقاز إلى المذهب الشيعى .

(١) نفس المرجع ، ص٤٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص٩٨٣ .

(٣) راجع يوسف آصاف ، المعاهدات الدولية التى عقدتها الدولة العثمانية مع الدول الأوروباوية - مترجم (مصر - ١٨٩٦م ، ط٢) ص١١٣ - ص١٢٩ حيث توجد نصوص هذه المعاهدات .

(٤) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٣٤٣ .

٢ - تراوح أسلوب الدولة العثمانية فى التعامل مع المسألة الشيعية بين استخدام القوة فى عهد سليم الأول بغرض التخلص من المشكلة الشيعية برمتها ولذا فقد توسع في قتل الشيعة بالأناضول كجزء من حماية الجبهة الداخلية لتحقيق الحسم فى المواجهة العسكرية وذلك بالقضاء على الدولة الصفوية قضاء نهائيًا وكانت لهجة الخطاب الحاد بين السلطان والشاه تعكس عمق التحدى الصوفى للدولة العثمانية كما تعكس رؤية علماء الدولة العثمانية للصفويين باعتبارهم مرتدين ويحتمل أن تكون العقائد الصفوية فى هذه المرحلة لاتزال مشبعة بالأفكار المهرطقة التى لا تعتبر عن صحيح الدين الإسلامى لكن قتال الشيعة فى إيران وقتلهم فى الأناضول بشكل واسع لم يكن بسبب ردتهم بقدر ما كان بسبب امتناعهم على الدولة وتهديدهم لأمنها إلى حد التحالف مع الكفار على الجبهة الأوروبية(١) أما فى عهد سليمان فإنه قد أصبح واضحًا أن الوجود الشيعى لا يمكن القضاء عليه وبالتالى فإن الحروب ضد إيران كانت بسبب إصرارها على استمرار الدعاية للمذهب الشيعى داخل الدولة العثمانية والمناطق السنية الأخرى فى القوقاز أى أن حروب سليمان القانونى كانت بقصد حماية المذهب السنى داخل الدولة العثمانية ومناطق نفوذها الأخرى المتاخمة لإيران ولم يعمد إلى التوسع فى القتل لأتباع المذهب الشيعى . وكانت الحروب عادة تنتهى بمعاهدات تقرر الوضع القائم . أى أن آلية المعاهدات برزت فى عهد سليمان كأحد آليات التعامل مع المسألة الشيعية وستبقى الحرب والحرب المضادة هى الصيغة الغالبة فى العلاقات الإيرانية - العثمانية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر وذلك من أجل نشر الدعاية الشيعية من قبل إيران وحماية المذهب السنى من قبل الدولة العثمانية ثم صارت المعاهدات هى الآلية الرئيسية فى تنظيم العلاقة بين الدولتين بعد ضعف إيران حيث وصفت المعاهدات إيران بأنها دولة إسلامية وحيث اهتمت المعاهدات بتخطيط الحدود وتنظيم حركة القبائل وتنظيم الزيارات الشيعية للأماكن المقدسة الواقعة داخل الأراضى العثمانية .

---

(١) أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، ص٣٠٤ .

٣ - اتسم السلوك الشيعى تجاه أهل السنة فى البلدان التى فتحها الشيعة بمنتهى القسوة حيث عُمِد إلى الإكراه لفرض المذهب الشيعى كما ارتكبت مذابح ضد النساء والأطفال ولم يُتورَّع عن إقامة محور مع العالم العربى للقضاء على الدولة العثمانية السنية إلى حد أنه لم يكن بوسع أوروبا أن تقاتل الدولة العثمانية وحدها بدون إيران حتى بداية القرن الثامن عشر(١) . بينما اتسم السلوك العثمانى بالتسامح ولم يعرف عنه أى ممارسة إكراهية لاتباع المذهب الشيعى ولكن استخدام القوة بشكل واضح فى عهد سليم ضدهم كان بسبب تهديدهم للأمن القومى العثمانى بامتناعهم على الدولة وقيامهم بثورات داخلية ضدها ثم نشر الدعاية الشيعية بإصرار بين سكان الأناضول بشكل هدد وحدته ويبدو ملفتًا للانتباه أن يكون الخطر الشيعى المنتسب للإسلام هو المهدد للدولة وليس غير المسلمين الذين كانوا يمثلون الأغلبية فيها ، إن ذلك يمثل استمرار للظاهرة الفريدة فى التاريخ الإسلامى منذ ظهور الخوارج وهى أن الخطر على الدولة الإسلامية كان يأتى ممن ينتسبون إلى الإسلام وليس من غير المسلمين(٢) .

---

(١) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٥٨٠٤ .

(٢) وعن تطور العلاقات العثمانية - الشيعية نحو التحسن وتعاظم الإدراك بوجود خطر خارجى مشترك ضد العالم الإسلامى وهو ما يفرض توحيد الجهود السياسية للعثمانيين راجع - أحمد فهد بركات الشوابكة . حركة الجامعة الإسلامية ، (مكتبة المنار - الزرقاء - ١٩٨٤ - ١٤٠٤هـ - ط١) ، ص٢٧١ ، ص٢٨٠ .

المبحث الثانى

الأقليات والممارسة السياسية فى الفترة

من (١٨٣٩ - ١٨٧٦م)

تمثل هذه المرحلة خاتمة لمشوار طويل من الصراع الفكرى والسياسى والاجتماعى حول السؤال الصعب لماذا الانحطاط الذى أصاب الدولة العثمانية ؟ وكيف يمكن تجاوزه وتحقيق النهضة ؟ وفى الواقع فإنه منذ عهد سليمان القانونى الذى مثل قمة الصعود العثمانى وهناك اجتهادات حول كيفية تحقيق الفعالية المستمرة للنظام العثمانى ومواجهة بعض مظاهر الخلل التى بدأت فى التسرب إليه لكن الاجتهادات الفكرية حول الإصلاح كانت داخلية بمعنى أنها تستلهم النموذج العثمانى ذاته فى فترات عظمته وقوته[1] ولابد من الإشارة إلى أن الدولة العثمانية كانت تفرض عالميتها وقوتها حتى بعد قرن كامل من نهاية عصر سليمان القانونى لكن قوة الدولة لا تقاس مستقلة عن القوة التى يحققها الفاعلون الدوليون الآخرون أى أن بروز قوى سياسية جديدة كالروسيا والنمسا وتعاظم قوة الدول الأوروبية الصاعدة كإنجلترا وهولندا وألمانيا كان يمثل تحديًا وَخَصْمًا من قوة الدولة العثمانية[2] وكانت معاهدة كارلوفجة سنة ١٦٩٩م من أهم أعوام التاريخ لأنها تظهر انتقال التفوق الآسيوى إلى أوروبا لقد أوضحت إمكان هزيمة الأتراك ووافق البادشاه على مخاطبة حكام أوروبا فى مكاتباته بخطاب « أنتم بينما كان يخاطبهم فى السابق بأنت » كانت أول اتفاقية فى صالح أوروبا وضد تركيا[3] ثم كانت معاهدة بساروفتز سنة ١٧١٨م والتى أخرجت المجر من الحوزة العثمانية وأدخلت قسم من

---

(١) راجع هذه الدراسة تحت عنوان « التحول فى المؤسسات العثمانية » .

(٢) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر (دار الطليعة - بيروت - ١٩٨١ - ط١) ، ص٢٩ - ٣٠ .

(٣) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٥٨٣ .

الرعايا العثمانيين فى الحوزة الألمانية بل كان المسلمون فى بلغراد ينسحبون إلى الأراضى العثمانية ثم كانت معاهدة كوتشك كنارجى سنة ١٧٧٤م التى أكدت بصفة نهائية أن الدول العثمانية دخلت طور الانحطاط وأن الروسيا أصبحت دولة عالمية أى أن القرن الثامن عشر بكامله كان قرن الاكتشاف العثمانى لأوروبا واعتبارها صورة للتقدم فتقدم ضابط فرنسى هو « دور وشفور » مشروعًا للإصلاح العسكرى عام ١٧١٨م بعنوان « مشروع من أجل إقامة فريق هندسى فى خدمة الباب العالى » وأرسل الوزير إبراهيم دامادا باشا (١٧١٨ - ١٧٣٠م) سفارة إلى باريس عام ١٧١٩م وطلب من سفيره محمد أفندى أن يضمّن عند عودته تقريره تفاصيل ما يمكن نقله إلى البلاد العثمانية من مؤسسات حديثة[١] ثم كانت محاولة « إبراهيم متفرقة » التى تعد الأولى فى الدعوة للاستفادة من علوم أوروبا واستيعاب التقنية الحديثة وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفقها لقد ضمّن هذه الدعوة كتابه « أصول الحكم فى نظام الأمم » الذى صدر عام ١٧٣١م[٢] لقد أضاف « متفرقة » شيئًا جديدًا فى تأمله حول المؤسسات العثمانية كانت هذه الإضافة متمثلة فى حديثه عن العامل الأوروبى[٣] . وفى عهد محمود الأول (١٧٣٠ - ١٧٥٤م) أعد الفرنسى (دوبونفال) (١٦٧٥ - ١٧٤٧) تقريرًا بعنوان « بعض أحوال تاريخ دول أوروبا » سنة ١٧٣٣م وعمل على تحديث المدفعية العثمانية ، وفى عهد مصطفى الثالث (١٧٥٧-١٧٧٣م) استخدم الفرنسى « البارون دوتوت » الذى نظم المدفعية والترسانة البحرية وكان أول أوروبى مسيحى يتم استخدامه فى عمل حساس دون أن يشهر إسلامه[٤] وكان استخدامه فاتحة لدخول المؤثرات الأوروبية إلى استامبول وتبدل النظرة إلى الأوروبيين المسيحيين ، وفى عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨م) أخذت الإصلاحات صفة الشمولية فلأول مرة يتم تنفيذ برنامج إصلاحى شامل

(١) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م.س.ذ ، ص٣٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص٣٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص٤٢ .

(٤) نفس المرجع ، ص٤٨ .

يستهدف المؤسسات العسكرية والمالية والإدارية والتعليم ويستلهم المثال الأوروبى فكان فى ذهن السلطان ضرورة إجراء برنامج إصلاحى شامل لمؤسسات الدولة وعدم الاكتفاء باستقبال الخبراء وإيفاد السفراء وكان يرى إتمام الإصلاح بمساعدة فرنسية وقد أنشأ (مجلس مشورة سنة ١٧٩٢م ضم اثنين من غير المسلمين فيه أحدهما فرنسى اسمه (Bertrand) والآخر أرمنى (Mouradgead' ohsson) وكان ذلك يدل على رغبته فى تجاوز القوانين التى تمنع استخدام غير المسلم فى شئون سياسية حساسة ثم تعزيز الانفتاح على الغرب ودعوة الأفكار الأوروبية للتسرب داخل الدولة العثمانية[١] وأعلن عن النظام الجديد وهو مجموعة تنظيمات هادفة إلى إجراء إصلاحات فى المجالين العسكرى والمالى[٢] ولأول مرة فى تاريخ الدولة العثمانية تعتمد السفارات الدائمة فى العواصم الأووبية . لقد أدت تجربة سليم الثالث إلى تكوين طبقة جديدة من المفكرين المتأثرين بالحضارة الغربية بينهم سفراء[٣] وموظفين فى الإدارة العثمانية وقد ترك هؤلاء آثارًا فكرية تضمنت رحلاتهم ورؤاهم للإصلاح والتى طُبعت بتأثيرات مفكرين غربيين بل كتب مفكرون عثمانيون مؤلفات باللغة الفرنسية فنشر محمود رئيف عام ١٧٩٨م كتابه الهام « جدول التنظيمات الجديدة فى الدولة العثمانية » وكتب سيد مصطفى عام ١٨٠٣م « نقد حالة الفن العسكرى والهندسة والعلوم فى القسطنطينية »[٤] وظهرت مفاهيم سياسية جديدة مثل الثورة Revolation والتكتيك (Tactique) والوطن Patri والحرية (Liberte) - والمساواة وغيرها وكما يقول أزتونا فإن جماعات ثلاث عرفها عصر سليم الثالث بخصوص الموقف من الإصلاح ، وهم المثاليون المحافظون : الذين يدعون إلى إحياء المؤسسات العثمانية القديمة ، والرومانطيقيون : الذين يدعون لأخذ التكنولوچيا من أوروبا دون استعجال ودون تبديل فى الأنظمة ومن الممكن اللحاق بأوروبا التى لا يفصلنا عنها سوى ٣٠ عامًا من التقدم .

(١) خالد زيادة ، نفس المرجع ، ص٥١ .

(٢) نفس المرجع ، ص٥٢ .

(٣) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م. س. ذ ، ص٦٥ .

(٤) نفس المرجع ، ص٨٥ .

ثم الراديكاليون : الذين يدعون إلى تغير الأنظمة للحاق بأوروبا وسبقهم(١) وقد تحمس سليم الثالث لرأى الراديكاليين وقد كان يظن أنهم متفقون فى رؤيتهم لكنهم كانوا جماعات ثلاث : وهم (القائلون بأفضلية كل شىء أوروبى وأن كل شىء عثمانى ، تركى أو حتى إسلامى فاسد وهؤلاء يتنكرون للتاريخ التركى والعثمانى والإسلامى ثم أصحاب المصالح الحريصين على الثروة والنفوذ والسلطة وهؤلاء غايتهم المناصب وامتصاص البلاد تحت شعار الإصلاح . ثم رجال الدولة المخلصون الذين يريدون نهضة تركية بإجراء راديكالية سريعة(٢) لقد كان معنى ذلك وجود تيارات متعارضة وبروز أزمة فى الهوية عكست نفسها فى ازدواجية المؤسسات حيث وجدت مؤسسات حديثة لكنها لم تقض على المؤسسات القديمة وعكست نفسها أيضًا فى الموقف من الغرب والإصلاحات التى تتبنى قيمه وقد دفع سليم الثالث حياته نتيجة لذلك ، واستمرت جهود الإصلاح مع السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ - ١٨٣٩م) الذى أصدر ما يشبه إعلانًا لحقوق الإنسان حين ساوى بين جميع مواطنيه من جميع الأديان فقال « إن نوايانا هى أن يكون المسلمون مسلمين فى مساجدهم فقط ومن وجهة النظر نفسها يكون المسيحيون مسيحيين فى كنائسهم أريد الاحترام خارج هذه الأماكن لكل المعتقدات وأن يحظى الجميع بنفس الحقوق السياسية وبحمايتى الأبوية»(٣) وظهرت فى عهد السلطان محمود صحافة منظمة روجت للأفكار الفرنسية وأن يصبح الزى الأوروبى زيًا رسميًا لكن أهم أعمال محمود على الإطلاق هو قضاؤه على مؤسسة الإنكشارية العتيقة التى استمرت ٤٦٥ عامًا فيما

---

(١) يلماز أزتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٦٤٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص٦٤٦ .

(٣) خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، م. س. ذ ، ص١١٠ ، وأيضًا محمد انيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤م - ١٩١٤م) م. س. ذ ، ص٢١٦ ويذكر ستانفورد شو أن مصطفى رشيد هو الذى ناقش السلطان فى قضية المساواة بين الرعية حتى جعله يقول العبارة وراجع :

Stan fordj-show, history of the Ott oman Empire and modern Turkey. valume. 2, p. 59.

عرف باسم الواقعة الخيرية وهكذا يأتى عام ١٨٣٩م الذى شهد إعلان « خط شريف كلخانة » خاتمة لتطورات بدأت منذ قرن تقريبًا تحاول إيقاف التدهور والانحطاط الذى أصاب الدولة عبر تمثل القيم والمفاهيم والتقنيات الغربية وفاتحة لتأكيد هذه القيم والتقنيات والمفاهيم فى أرض الواقع ويذهب المؤلف إلى أن التطور الذى تم على أيدى كمال أتاتورك بإعلان العلمانية الكاملة وإسقاط الخلافة كان الاستمرار المنطقى لفترة التنظيمات الخيرية .

أولاً : إعلان التنظيمات الخيرية (خط شريف كلخانة سنة ١٨٣٩) :

يوم الأحد ٢٦ شعبان ١٢٥٥هـ الموافق ٣ نوفمبر سنة ١٨٣٩م وفى بداية عهد السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١م) دعا مصطفى رشيد الوزير العثمانى وأحد مهندسى الاقتباس من الغرب الوزراء والعلماء وكبار رجال الدولة والسفراء الأجانب إلى قصر الكلخانة وقرأ على مسمع منهم خطًا معنونًا باسم التنظيمات الخيرية ويقصد بالتنظيمات تنظيم شئون الدولة وفقًا للمنهج الغربى وإقرار مبادئ الحرية والمساواة والإخاء بين الرعايا جميعهم على اختلاف مذاهبهم(١) وبذا صار عبد المجيد أول سلطان عثمانى يضفى على حركة تغريب الدولة العثمانية صفة الرسمية(٢) وكانت هذه التنظيمات كما يشير محمدأنيس تدور حول ثلاث نقاط هامة :

الأخذ من الغرب فى تنظيم الجيش وتسليحه وفى نظم الإدارة والحكم . والاتجاه بالمجتمع نحو التشكيل العلمانى والخروج عن التنظيم الإسلامى للدولة والمجتمع . ثم الاتجاه نحو مركزية السلطة فى القسطنطينية والولايات(٣) .

---

(١) ماجدة مخلوف ، معروضات أحمد جودت باشا ، رسالة دكتوراه غير منشورة م. س. ذ ، ص٢٥.

(٢) أحمد فهد بركلات الشوابكة ، حركة الجامعة الإسلامية . م. س. ذ ، ص ٣٢ .

(٣) محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى . م. س. ذ ، ص٢٠٠ .

ويثير فرمان الكلخانة عدداً من القضايا[1] :

١ – الربط بين قوة الدولة العثمانية وضعفها وبين التمسك بالشريعة أو تركها « لا يخفى على عموم الناس أن دولتنا العلية من مبدأ ظهورها وهى جارية على رعاية الأحكام القرآنية الجليلة والقوانين الشرعية المنيفة بتمامها .. وقد انعكس الأمر منذ مئة وخمسين سنة بسبب عدم الانقياد والامتثال للشرع الشريف .

٢ – تأسيس قوانين جديدة تتحسن بها إدارة الدولة وهى عبارة عن الأمن على الأرواح وحفظ العرض والناموس والمال .. وأن لا يحصل تسلط من طرف أحد على عرض وناموس آخر بل كل واحد يكون مالكًا أمواله وأملاكه ومتصرفًا بها بكمال حريته وليس لأحد أن يتداخل معه بذلك وإذا بالفرض وقع أحد بتهمة أو قباحة وكان ورثاؤه أبرياء الذمة من تلك التهمة والقباحة لا يحرمون من حقوقهم وإرثهم بواسطة ضبط أمواله .

٣ – تنظيم الخراج بتعيين خراج مناسب على قدر اقتدار وأملاك كل فرد من أفراد أهالى المملكة « ولا يؤخذ شىء زيادة عن المقرر من أحد وتحديد وبيان سائر مصرف عساكر دولتنا العلية البرية والبحرية وكل لوازماتهم بموجب قوانين إيجابية والإجراء بمقتضاها » ، وقد اعتبر الالتزام من أسباب الخراب فألغاه .

٤ – تنظيم الجندية باعتبارها واجبًا .. يلزم وضع وتأسيس أصول مستحسنة لاستخدام العساكر أربع أو خمس سنوات بطريق المناوبة .

---

(١) اعتمد المؤلف فى تحليلة على نص فرمان الكلخانة كما أورده محمد فريد بك فى كتابه «تاريخ الدولة العلية العثمانية » وراجع محمد فريد بك ، تاريخ والدولة العليا العثمانية ، تحقيق على ، م. س. ذ ، ص٤٨١ – ص٤٨٤ .

وتوجد تحليلات أخرى للفرمان يمكن يمكن مراجعتها فى :

- Albert Hour Ani., Arsbic Thought in the Liberol Age 1798 - 1939. op. cite'p46.

– عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية فى سوريا ١٨٦٤–١٩١٤ م. س. ذ ، ص٢٠ .

– لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية ، م. س. ذ ، ص١٤٩ .

٥ - إصلاح الإدارة والقضاء بحيث لا يجوز للولاة الجرأة على القتل والمصادرة « ولا يجوز بعد الآن إعدام وتسميم أرباب الجنح جهارًا أو خفية بدون أن تنظر دعاويهم علنًا بكل دقة بمقتضى القوانين الشرعية » .

٦ - القضاء على الرشوة الكريهة بتدوين قانون شديد لذلك لأنها أعظم سبب لخراب الملك وممقوتة شرعًا .

٧ - يتساوى جميع مواطنى الدولة فى تحقيق هذه المبادئ لصالحهم وتطبيقها عليهم بلا تمييز بين مسلم وغير مسلم « وتمتاز سائر تبعية دولتنا العلية من المسلمين وسائر الملل الأخرى بمساعدتنا هذه الملوكية بدون استثناء » .

٨ - وعد السلطان باستمرار الإصلاح عن طريق إصدار التنظيمات والقوانين المتعلقة بأمنية الأموال والأنفس وتعيين الويركو والتنظيمات العسكرية ووعد باحترام هذه القوانين وأعطى العهد والميثاق بعدم مخالفتها وتنازل عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام العرفية الذى أصبح من حقه سن القوانين على أن يصدق عليها السلطان . وقد اعتبر بعض الأوروبيين خط شريف كلخانة بمثابة العهد الأعظم بالنسبة للعثمانيين فقد أكد للمرة الأولى وبصفة رسمية المساواة بين جميع رعايا السلطان أمام القانون وكان معنى ذلك القضاء على حواجز الملل وتوفير الإخاء بين كل الرعايا العثمانية بهدف تقوية الدولة عن طريق تعزيز ولاء سكانها المسلمين والمسيحيين وإضعاف النزعات الانفصالية لكن الذين تصوروا أن خط الكلخانة قادر على ذلك كانوا يتصفون بالسذاجة لأن الروح القومية المتصاعدة لدى شعوب البلقان قد تجاوزت أى إطار يمكنه إيقافها[1] .

ثانيًا : الخط الهمايونى سنة ١٨٥٦م وخط الإصلاحات والتنظيمات الجديدة ١٨٧٤ :

يمثل الخط الهمايونى الذى أصدره السلطان عبد المجيد فى ١ جمادى الآخرة ١٢٧٣هـ الموافق ١٨ فبراير سنة ١٨٥٦م قمة تأثير التدخل الخارجى فى توجيه

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢٠٢ .

السياسة العثمانية وتشكيلها بحيث لو حاول المؤلف أن يعنون للسياسة العثمانية فى هذه المرحلة لقال « أولوية العامل الخارجى فى تشكيل السياسة العثمانية » فرغم أن إعلان الخط الهمايونى هو شأن داخلى لتنظيم العلاقة بين السلطان ورعاياه إلا أن معاهدة دولية هى معاهدة باريس سنة ١٨٥٦م قد تضمنت الإشارة إليه ضمن بنودها- بند ٩ - وهو ما اعتبر مساسًا بشرف الدولة وكرامتها(١) كما أن إعلان الخط الشريف الهمايونى جاء نتيجة لأزمة دولية امتدت لأكثر من خمس سنوات بسبب صراع روسيا وفرنسا على حماية وتأكيد مطالب مذهبية لرعايا السلطان من غير المسلمين(٢) أى أن العامل الخارجى لم يعد مشكلاً لسياسة الدولة بل صار أيضًا مشكلاً وموجهًا لولاءات رعاياها بحيث صار ولاء تبعة الدولة العثمانية لقوى خارجية بشكل سافر وواضح أمرًا واقعًا لا تملك الدولة معه سوى التكيف والقبول . وقد تحدث عن هذه المعضلة الصدر الأعظم محمد أمين عالى باشا فى تقرير كتبه سنة ١٨٧٦م فقال « إن معاهدة باريس جعلت سلامة المملكة العثمانية تحت كفالة خمس دول وكان من شروطها أن هذه الدول لا تتدخل منفردة أو مجتمعة فى علاقة

(١) لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية ، م. س. ذ ، ص١٥٩ - ص٦ ، ونص م (٩) فى معاهدة باريس تقول « سلطان الدولة العثمانية لعنايته بخير رعاياه جميعًا قد تفضل بإصدار منشور غايته إصلاح ذلك بينهم وتحسين أحوالهم بقطع النظر عن اختلافهم فى الأديان والجنس وأخذ فى ذمته مقصده الخيرى نحو النصارى القاطنين فى بلاده وحيث كان من رغبته أن يبدى الآن شهادة جديدة على نيته فى ذلك عزم على أن يطالع الدول المتعاهدة - بذلك المنشور الصادر عن طيب نفس فيه فتتلقى الدول المشار إليها هذه المطالعة بتأكيد مالها من النفع والفائدة ولكن المفهوم منها صريحًا أنها لا توجب حقًا لهذه الدول فى أى حال كان على أن تتعرض كلاً أو بعضًا لما يتعلق بالسلطان ورعاياه أو بإدارة سلطنته الداخلية راجع ، محمد فريد ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص٥١٥ ، والتحليل المتأنى لمعاهدة باريس سنة ١٨٥٦ يؤكد حق الدول الأوروبية فى التدخل فى الشئون الداخلية للدولة العثمانية وكما يقول « بول دايمون» ما أن يهتم المرء قليلاً بفك رموز اللغة الدبلوماسية حتى تتكشف بجلاء رغبة الدول فى التدخل فى شئون الإمبراطورية ، راجع ، تاريخ الدولة العثمانية ، جـ٢ ، إشراف مونتران ، ص١٣٨ .

(٢) تفصيلات الأزمة راجعها فى أحمد عبد الرحمن مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، م. س. ذ ، ص٢١٣ .

السلطان برعاياه فحصل بهذا الشرط تأمين على الدولة من الخارج وتيسير لعلاقة السلطان برعيته النصارى فكان المأمول مراعاة هذا التأمين وتلك الشروط وأن الباب العالى يكون قادرًا على إدارة مصالحه بوجه مرضى غير أن أصول هذه السياسة لم تلبث أن تغيرت تغيرًا حيَّر الناس جميعًا فإن علاقة هذه الدول اعتراها التكدير فلم يعد بوسع الباب العالى أن يعتمد على تأمينها[١] وقال إن مراد روسيا تهييج رعية الدولة العلية النصارى على الشكوى والصراخ من الظلم وعلى العصيان[٢] . وبينما كان خط الكلخانة يتناول قضايا عديدة تمس الإصلاح الإدارى والعسكرى والمالى فإن الخط الهمايونى[٣] يكاد يقتصر على تنظيم أوضاع غير المسلمين الحقوقية ويثير الخط عددًا من القضايا أهمها :

١ - إقرار امتيازات الطوائف غير الإسلامية إبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التى منحت وأحسن بها فى السنين الأخيرة .. وقد صار الشروع فى رؤية وتسوية الامتيازات والمعافيات الحالية للعيسويين وسائر التبعة الغير مسلمة فى مهلة معينة بحيث يهتمون بعرضها إلى جانب بابنا العالى بعد المذاكرة بمعرفة مجالس البطريركخانات .

٢ - إصلاح أصول الانتخابات فى الكنائس ومنع كافة الجوائز والعوائد التى تمنح للرهبان وتعيين مرتبات لهم من الدولة « ويصير تعيين معاشات بوجه العدالة بموجب ما يتقرر وبحسب أهمية رتب ومناصب سائر الرهبان » وإدارة مصالح الطوائف غير المسلمة عن طريق مجلس مركب منتخب من الرهبان والعوام من كل طائفة .

٣ - تنظيم بناء الكنائس وممارسة الشعائر لغير المسلمين « والبلاد والقرى والمدن التى يكون جميع أهاليها من مذهب واحد لا يحصل إحداث موانع فى بناء

---

(١) عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية فى سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٣٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص٣٠ .

(٣) اعتمد المؤلف فى تحليله على نص الخط الهمايونى فى محمد فريد بك تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص٤٨٤ - ٤٨٩ .

سائر المحلات التى تكون مثل مكاتب وإستباليات ومدافن مختصة بإجراء عاداتهم حسب هيأتها الأصلية وعند لزوم إنشاء هذه المحلات مجدداً بحسب استصواب البطاركة ورؤساء الملة يلزم رسمها وبيان صفة إنشائها وتقديم ذلك إلى بابنا العالى.. وإذا وجدت طائفة من مذهب منفردة بمحل وليست مختلطة مع مذاهب أخرى فلا تصادف صعوبات فى إجراء الخصائص المتعلقة بنفاذ عوائدها فى هذا المحل علنًا ..

٤ - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث لا يوجب اختلاف الديانة أى تحقير أو تمييز « وتمحى وتزال إلى الأبد من المحررات الرسمية الديوانية كافة التعبيرات والألفاظ المنضمة تحقير جنس لجنس آخر فى اللسان أو الجنسية أو المذهب من أفراد تبعة سلطتنا السنية .. ولا يمنع أى شخص من تبعتنا الملوكية من إجراء رسوم الدين المتمسك به ولا يؤذى لتمسكه به ولا يجبر على تبديل دينه ومذهبه .

٥ - قبول غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين فى الجهاز الإدارى للدولة وفى المدارس بحيث يكون الاستعداد والأهلية هو المعيار الحاكم لذلك « يصير قبول تبعة دولتنا العلية من أى ملة كانت فى خدماتها ومأمورياتها بحيث يكون استخدامهم فى المأموريات بالتطبيق للنظامات المرعية الإجراء فى حق العموم «بحسب استعدادهم وأهليتهم» ، ويصير قبولهم فى مدارسنا الملكية والعسكرية بلا فرق ولا تمييز بينهم وبين المسلمين .

٦ - إنشاء محاكم مختلطة للفصل فى القضايا المدنية والجنائية أما الدعاوى الخاصة بالأحوال الشخصية والإرث فتحال إلى المحاكم الشرعية بالنسبة للمسلمين والمحاكم الطائفية بالنسبة لغير المسلمين « وتحال كافة الدعاوى التجارية أو الجنائية التى تقع بين المسلمين والمسيحيين وسائر الملل الغير مسلمة أو بين التبعية المسيحية وسائر التبعة الغير مسلمة مع بعضهم على الدواوين المختلطة » .

٧ - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين فى الخضوع لواجب تأدية الخدمة العسكرية أو تقديم البدل الشخصى أو النقدى إذا تمت معافاتهم من الخدمة

العسكرية « وكما أن مساواة الخراج تستوجب مساواة سائر التكاليف والمساواة فى الحقوق تستدعى المساواة فى الوظائف فالمسيحيون وسائر التبعة الغير مسلمة يسحبون نمرة قرعة مثل المسلمين ويجبرون على الانقياد للقرار الصادر أخيرًا وتجرى عليهم أحكام المعافاة من الخدمة العسكرية بتقديم البدل الشخصى أو النقدى » .

٨ - إشراك رؤساء الجماعات والطوائف فى مناقشات المجلس الأعلى المتعلق بشئونهم « وبمعرفة مقام الصدارة الجليل يصير جلب مأمور من المأمورين الذين سيعينون من طرفنا الملوكى مع رؤساء كل طائفة لأجل أن يتواجدوا بالمجلس الأعلى للمذاكرة فى المواد المختصة بعموم تبعة سلطنتنا السنية » وإشراك غير المسلمين فى إدارة مجالس الولايات والمديريات « وننتخب أعضاء المجالس الموجودة بالولايات والمديريات من التبعة المسلمة والمسيحية وغيرهما بصورة صحيحة » .

وهكذا فإننا إزاء برنامج كامل للإصلاحات التى يجرى تنفيذ بعضها منذ وقت طويل والتى سوف يلعب البعض الآخر دورًا حاسمًا فى التطور التالى للإمبراطورية العثمانية وفى باريس فإن الدول تسجل بارتياح القيمة العظمى لهذا البرنامج فمرسوم سنة ١٨٥٦م لا يدخل عددًا معينًا من الإصلاحات الداخلية لكنه يرسى الأسس لتغلغل متزايد للنفوذ الغربى فى شئون الإمبراطورية(١) .

اما عن الإصلاحات والتنظيمات الجديدة سنة ١٨٧٤م :

صدر هذا الخط فى آخر عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦١م - ١٨٧٦م) فى يوم الثلاثاء ١٥ ذى القعدة ١٢٩٢هـ الموافق ١٣ ديسمبر ١٨٧٤م وطلب السلطان من الصدر الأعظم نديم باشا إجراء بعض الترتيبات نذكر منها ما يلى(٢) :

---

(١) بول دومون ، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨م) فى تاريخ الدولة العثمانية ، إشراف روبير مانتران ، جـ٢ ، م. س. ذ ، ص١٣٨ .

(٢) عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية فى سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤ ، م. س. ذ ، ص٣٣ .

١ - منح السلطان عموم الرعايا حق انتخاب مميزين وأعضاء المحاكم النظامية وأعضاء مجالس الإدارة وتعيينهم سواء كانوا من المسلمين أم من غير المسلمين كى تكون أصول تشكيلات وانتخابات هذه المحاكم موضع ثقة الرعايا واعتمادهم وكى لا تكون تحت تأثر نفوذ الحكومة .

٢ - التأكيد على المساواة بين جميع أصناف رعايا الدولة مع استمرار الامتيازات للطوائف غير الإسلامية .

٣ - السماح لغير المسلمين بالاستخدام فى أجهزة الدولة .

٤ - تنظيم استيفاء البدلات العسكرية من غير المسلمين والتى فرضت عليهم مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية التى يقوم بها المسلمون .

* * *

المبحث الثالث

النتائج المترتبة عن التنظيمات بالنسبة لغير المسلمين (الأقليات)

١ - زيادة ترابط الجماعات المسيحية ونهوضها بسبب تنظيم شئون البطركيات والأسقفيات[١] ذلك لأن التنظيمات كانت تتضمن بداخلها جدلان متناقضان الأول يسعى لمحاولة إيجاد رابطة توحيد لجميع عناصر الدولة بخلق انتماء جديد مشترك هو الانتماء العثمانى ومن ثم إلغاء كل مظاهر التمييز بإيجاد تعليم موحد ونظام قانونى موحد ونظام إدارى وسياسى مفتوح للجميع ، لكن هذه العملية التوحيدية من قبل دعاة الإصلاح كان يتناقض معها ترك الحكومة للطوائف غير المسلمة الحق فى التسيير الحر لشئونها الداخلية بل والتطوع بتقوية وتنظيم مؤسسات الطوائف التى أصبحت منابر ومحاضن تتحرك فيها لتنمية ذاتها بتكوين وعى بهوية مستقلة ثم مطالب بتحقيق الاستقلال والانفصال عن الدولة وهذه أحد أبرز مفارقات التنظيمات[٢] لقد تحولت الملة إلى أمة وتمثلت تعبيرات الأقلية والطائفية السياسية وذلك بجعل خصوصيتها الثقافية والدينية أداة أيديولوجية لتبرير حصولها على

(١) راجع التنظيمات الجديدة التى وضعتها الدولة من أجل تنظيم العلاقة بين الطوائف غير المسلمة وبينها وبين الدولة فى نفس المرجع ، ص٣٠٩ - ٣١٤ وراجع بتفصيل هذه التنظيمات فى ، نوفل أفندى نعمة الله نوفل ، الدستور ، مراجعة خليل أفندى الخورى - المجلد الثانى (بيروت - المطبعة الأدبية ، ١٣٠١هـ) وعبد العزيز عوض ينقل عنه وقد كان الهدف الرئيسى لهذه التنظيمات قطع الطريق على أى طائفة للاستعانة بالتدخل الأجنبى أو أن تثور نزاعات تجعل الدول الأجنبية تتدخل ، وراجع كيف أن هذه التنظيمات أدت إلى قوة الطوائف غير الإسلامية بينما أضعفت المسلمين ، وراجع ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٨١ - ٨٢ .

(٢) بول دومون ، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨م) فى تاريخ الدولة العثمانية ، إشراف مونتران، جـ٢ ، م. س. ذ ، ص١٢١ ، ص١٢٢ .

مكاسب سياسية تخدم مشروعها الفئوى الخاص . أى أن التنوع والتعدد على المستوى الاجتماعى والثقافى قد انتقل إلى المستوى السياسى ليكون أساسًا لبرنامج انفصالى يهدد وحدة الدولة والمجتمع[١] وكما يقول « برهان غليون » إن النظام الملى الذى كان سائدًا فى العهد العثمانى ليس نظامًا طائفيًا وإنما هو نظام عصبوى. أى أن التنظيم والترتيب الثابت لمواقع الملل فى النظام لا يعكس أى صراع على السلطة وإنما بالعكس يترجم التوزيع المشروع والمقبول من وجهة نظر العصر والأطراف المعنية لسلطة ذات مفهوم خاص لدورها ووظيفتها بشكل عام ، وفى فترة التنظيمات صار نظام الملل طائفيًا لأن العصبيات والتضامنات الطبيعية صارت أداة للتوظيف السياسى[٢] .

٢ - تعزز موقع غير المسلمين (الأقليات) فى الدولة ، والمجتمع بشكل غير مسبوق . ففى نظام الولايات يذكر الدستور العثمانى فى مادته الثالثة عشر « يكون بمعية الوالى مجلس إدارة واحد يكون مركبًا من مفتش الأحكام الشرعية والدفتردار والمكتوبجى ومدير الخارجية وأشخاص منتخبة من الأهالى اثنان منهم مسلمون واثنان غير مسلمين[٣] ، ومدير الأمور الخارجية فى الولاية يكون موظفًا غالبًا ما يكون مسيحيًا وفى المادة (التاسعة عشرة) من نظام إدارة الولايات تنص « على أن يكون فى الولاية ديوان تمييز يكون تحت رئاسة مفتش الأحكام يتركب من ستة أعضاء ثلاثة مسلمين وثلاثة غير مسلمين باسم مميزين[٤] وفى المادة الخامسة والعشرين «سيكون فى الولاية مجلس ولاية عمومى يتركب من أعضاء تنتخب وترسل اثنين مسلمين واثنين غير مسلمين[٥] وفى المادة (٣٣) يكون مجلس إدارة بمعية

(١) وجيه كوثرانى ، المسألة الثقافية تعددية وتغلب أم تنوع فكرى فى مجتمع حر ودولة عادلة ، مجلة الحوار ، السنة الأولى - ع٢ ، صيف ١٩٨٦ - ١٤٠٦هـ - ص٨٦ .

(٢) برهان غليون ، النظام الطائفى ، مجلة الحوار - ع١١ ، السنة الثالثة - خريف ١٩٨٨ - ١٤٠٩هـ ، ص٢٥ .

(٣) نوفل أفندى نعمة الله نوفل ، الدستور العثمانى مترجم إلى العربية من التركية ، مراجعة وتدقيق خليل أفندى الخورى المجلد الأول ، المطبعة السورية ، بيروت ، ص٣٨٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص٣٨٤ .

(٥) نفس المرجع ، ص٣٨٥ .

متصرف اللواء مركب من حاكم القضاء الذى هو مقر المتصرف ومفتى البلدة ورؤساء الأهالى غير المسلمة الروحانيين والمحاسبة جى ومدير التحريرات وأعضاء دايمة ثلاثة مسلمون منهم وثلاثة غير مسلمين[1] وفى المادة (٣٩) مجلس تمييز حقوق السنجق يكون تحت رئاسة الحاكم ويكون مركب من ستة أعضاء ثلاثة منهم إسلام وثلاثة غير إسلام باسم مميزين[2] وفى المادة (٤٦) يكون بمعية قائمقام القضاء ثلاثة أنفار مسلمين وغير مسلمين أعضاء مجلس إدارة[3] وفى المادة (٤٧) يكون مجلس إدارة بمعية قائمقام القضاء ويكون أعضاء هذا المجلس حاكم القضاء الموجود فيه مركز القائمقام ومفتى البلدة ورؤساء الأهالى الغير مسلمة الروحانيين[4] وفى المادة (٥١) يكون مجلس الدعاوى فى رأس كل قضاء وهذا المجلس يتركب من ثلاثة أعضاء مسلمين وغير مسلمين باسم مميزين تحت رئاسة حاكم القضاء[5] . وفى المادة (الرابعة والخمسين) يكون فى كل قرية مختاران لكل صنف من الأهالى ينتخبونهم وإذا كان أحد الأصناف فى القرية أقل من عشرين بيتًا فيكون لذلك الصنف مختار واحد فقط[6] . وفى المادة (٥٨) يكون فى كل قرية مجالس اختيارية عبارة عن اثنى عشر شخصًا على الكثير وثلاثة أشخاص على القليل لكل صنف من الأهالى[7] أى أن غير المسلمين أصبحوا يمثلون جزءًا من مجالس إدارة الولايات بدءًا بالولاية وانتهاءًا بالناحية . كما أنهم أصبحوا يمثلون جزءًا من السلطة القضائية (دواوين التمييز) بدءًا بالولاية[8] وانتهاء بالناحية ثم أنهم صاروا يمثلون جزءًا من

(١) نفس المرجع ، ص٣٨٧ .
(٢) نفس المرجع ، ص٣٨٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص٣٨٩ .
(٤) نفس المرجع ، ص٣٨٩ .
(٥) نوفل افندى نعمة الله نوفل ، الدستور ، مراجعة خليل أفندى الخورى - المجلد الأول - م. س. ذ ، ص٣٩٠ .
(٦) نفس المرجع ، ص٣٩٠ .
(٧) نفس المرجع ، ص٣٩١ .
(٨) دواوين التمييز أشبه ما تكون بمحاكم الاستئناف فى عصرنا حيث ينص الدستور على ذلك فيقول « مجالس تمييز الحقوق الموجودة فى مراكز الألوية والولايات مأمورة باستئناف الدعاوى التى رأتها ابتداء مجالس الدعاوى حسب الاستدعاء وأن ترى ابتداء الدعاوى التى تكون فى درجة دونيتها النظامية ، ص١٥٣ .

السلطة الرقابية أيضًا . وفى مجال التعليم بينما نلحظ تقدم عملية علمنة التعليم ببطء بسبب قصور الإمكانات فى المحيط الإسلامى نجد أن الأمور تظهر بمظهر جد مختلف بين صفوف « أمم الأقليات » فهناك رواج تعليمى حقيقى إذ ظهر إلى الوجود مئات من المدارس التى تقدم تعليمًا حديثًا(١) ولو أخذنا الأرمن كحالة فإنه فى عام ١٨٧١م كان للطايفة الأرمنية وحدها ٤٨ مدرسة فى اسطنبول و٤٦٩ منشأة تعليمية منتشرة عبر الأناضول(٢) فإذا أضفنا لذلك تعليم الإرساليات الأجنبية البروتستانية والكاثوليكية الموجه لأبناء الأقليات لتأكيد لدينا أن نهضة تعليمية كبرى قد شهدها أبناء الأقليات فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين(٣) .

٣ - تم إلغاء الجزية سنة ١٨٥٧م لكن فرض التجنيد الإجبارى على الأقليات غير المسلمة لم يطبق إلا سنة ١٩٠٨م وكانت الخدمة العسكرية تمثل واجبًا ثقيلاً نصت المادة الرابعة من قانون أخذ العسكر على أن مدة الخدمة العسكرية عشرون سنة كاملة(٤) وكان القانون يقبل البدل النقدى مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية وكان غير المسلمين يدفعون البدل مقابل إعفائهم من الخدمة وأعفت الدولة منها

---

(١) بول دومون ، فترة التنظيمات (١٣٨٩ - ١٨٧٨م) فى تاريخ الدولة العثمانية - جـ٢ ، م. س. ذ، ص٩٢ وعن دور الإرساليات التبشيرية فى تقدم العلم بين الأقليات راجع جورج انطونيوس ، يقظة العرب ، تعريب على حيدر الركابى (دمشق مطبعة التركى ١٣٦٧هـ ، ١٩٦٥) ، ص٧٤ - ٧٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص٩٥ وراجع الدستور ، المجلد الثانى ، م. س. ذ ، فى الجزء المتعلق بنظام المعارف العمومية ، ص١٥٦ وما بعدها .

(٣) فبعد عام ١٨٧٠م نجد للإرساليات الأمريكية ٢٠٥ مدرسة يدرس فيها - ٥٥ تلميذًا وفى عام ١٨٨٥م يصل عدد المدارس إلى ٣٩٠ مدرسة وعدد التلاميذ إلى ١٣٨٠٠ وفى عام ١٩١٣ يصل عدد التلاميذ إلى ٢٣,٥٠٠ موزعين على ٤٣٠ مدرسة ، وفى عام ١٩٠٨م لم يكن بين صفوف كلية روبرت أشهر مؤسسة تعليمية أمريكية فى اسطنبول إلا ٥٪ من المسلمين ، وفى عام ١٩١٤ كانت المدارس الفرنسية يتردد عليها ٩٠,٠٠٠ تلميذ نسبة المسلمين منهم ٨,٧٪ راجع فرانسو جورجو ، النزع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨م) فى تاريخ الإمبراطورية العثمانية ، إشراف مونتران، جـ٢ ، ص١٨٥ - ١٨٦ .

(٤) عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص١٥١ .

الرجال والنساء والأطفال فيما دون الخامسة عشرة والشيوخ فوق الخامسة والسبعين والفقراء[١] وكان رؤساء الطوائف هم الذين يقومون بجباية الإعانة العسكرية لكنهم كانوا يتلكأون فى تحصيلها ودفعها بانتظام فمثلاً لم تحصل الدولة على الإعانة العسكرية من مسيحى الشام منذ عام ١٢٥٩هـ ١٨٤٣م حتى ١٢٧٧هـ - ١٨٦١م[٢] وفى عام ١٩٠٢ عدلت الدولة عن جباية الإعانة العسكرية بواسطة رجال الدين من غير المسلمين وقام جباة ضرائب الحكومة بجبايتها[٣] وقد أدى انخراط المسلمين وحدهم في الخدمة العسكرية إلى اختزال العنصر الإسلامى وقوة العناصر غير الإسلامية ديموجرافيًا واقتصاديًا وكما يقول السير « رتشارد وود » قنصل بريطانيا فى تونس « أما اعتراض المعترضين بأن المساواة غير كاملة بين الطوائف مادام النصارى لم يشتركوا فى الجندية العثمانية فجوابنا عليه أن الذنب فى ذلك على النصارى أنفسهم لا على الباب العالى إذ أن النصارى مع حرصهم على نيل كل الحقوق لم يقبلوا أن يدخلوا تحت ما يقابلها من الواجبات[٤] . أى أن الأقليات غير المسلمة استفادت من المزايا ولم تشأ أن تتحمل ما يقابلها من الواجبات والتكاليف .

٤ - تدعيم الارتباط بين الأقليات غير المسلمة وبين القوى الأجنبية لاعتقاد الأقليات المتزايد أن مصالحها السياسية فى الانفصال والاستقلال عن الدولة العثمانية لا يمكن أن يتم بدون المساندة الخارجية . ففى معاهدة كوتشك كينارجى سنة ١٧٧٤م بدأ التدخل الروسى فى الشئون الداخلية للرعايا العثمانيين فى مواضع عدة أولها حماية الرعايا المتواطئين مع روسيا أثناء حربها مع الدولة العثمانية بحيث لا يتعرضون لأى شكل من أشكال العقاب ثانيها : حماية الرعايا الذين يقومون بأعمال الترجمة في خدمة السفراء الروس المقيمين فى القسطنطينية . ثالثها : حق حماية الديانات المسيحية وكنائس المسيحيين وذلك بتدخل السفراء الروس وحق روسيا فى كنيسة على الطريق العام فى غلطة تكون تحت صيانة السفير الروسى .

(١) عبد العزيز عوض ، نفس المرجع ، ص١٥٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٥٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٥٥ .

(٤) عبد العزيز محمد عوض ، الإدارة العثمانية فى سوريا (١٨٦٤-١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٣١٥ .

وهكذا صارت روسيا حامية الأرثوذكس فى الإمبراطورية العثمانية[1] . ومع تعاظم القوة الروسية وتجاورها مع الدولة العثمانية ووجود أرثوذكس سلاف داخل الدولة العثمانية بدأت روسيا تستخدم بفعالية ورقة الأقليات فى تفجير الدولة العثمانية من الداخل ويمكن القول أن انفصال اليونان ، والأفلاق ، والبغدان وصربيا والجبل الأسود عن الدولة العثمانية يرجع إلى المساندة الروسية بشكل أساسى . وفى معاهدة « زشتوى وياش » المعقودة بين النمسا والدولة العثمانية سنة ١٧٩١م نجد التدخل النمساوى فى الشئون الداخلية العثمانية وذلك بحماية رعايا الدولة المتواطئين مع النمسا أثناء الحرب وأيضًا بحماية الدين الكاثوليكى[2] . والملاحظة الجوهرية هنا هى أن الرعايا الذين تريد النمسا حمايتهم ليسوا من الكاثوليك بل أرثوذكس مجاورين للحدود النمساوية (الصرب ، الأفلاق ، البغدان ، الجبل الأسود) - أى أن التوظيف السياسى للأقليات بصرف النظر عن المذهب أو اللغة المشتركة صار أحد آليات أعداء الدولة العثمانية لتفكيكها وبينما كان الخلاف المذهبى فى القديم حائلاً دون متابعة الرعايا للقوى الخارجية فإن الرعايا أصبحوا أيضًا يتقبلون الحماية الخارجية لأسباب سياسية . إن أحد أدوات القوى الأجنبية المعادية للدولة العثمانية كانت تأكيد الامتيازات للمبشرين والتجار والسفراء فى أن يتصرفوا بحرية داخل الدولة العثمانية دون أى مراقبة أو مراجعة أو قيود ولم تكن نشاطاتهم المختلفة تخلو من إثارة الفرقة الداخلية بين الطوائف والملل المختلفة ويعبر عن ذلك القطب المارونى المعروف يوسف كرم فى رسالة له إلى البطريك المارونى بولس مسعد بقوله « لقد أصبحت أمورنا فى هذه الأيام تابعة لإنكلترا وفرنسا وإذا ضرب أحدهم جاره تصبح المسألة إنكليزية - فرنساوية وربما قامت إنجلترا وفرنسا من أجل فنجان قهوة يهرق على أرض لبنان »[3] . وتعد أزمة لبنان التى بدأت منذ

(١) راجع نص معاهدة كوتشك كينارجى ، فى محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص٣٤٢ إلى ٣٥٨ .

(٢) راجع نصها فى نفس المرجع ، ص٤٣٤ - ٣٧٠ .

(٣) موفق بنى المرجه ، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثانى والخلافة الإسلامية (الكويت ، مؤسسة صقر- ١٩٨٤ ، ص١٨١ .

١٨٤٠م أحد النماذج لإثارة القلاقل والفتن الطائفية بين رعايا الدولة العثمانية ، فالدروز كانوا يستظلون بالحماية البريطانية بينما كان الموارنة يحميهم الفرنسيون وكما يقول محمد فريد فإن الدسائس الأجنبية أضرمت نار الشقاق بينهم حتى تعدى الدروز على المارونية سنة ١٨٤١م ونكلوا بهم واستمرت الدسائس حتى قام الدروز ثانية ١٨٤٥م وقتلوا المسيحيين وتعدوا على قسس الكاثوليك الفرنساويين وقتلوا رئيس أحد الأديرة واثنان من رهبان الدير وحرقوا جثتهم وأضرموا النار فى الدير ولم يحدث أقل أذى للمرسلين البروتستانت الأمريكانية والإنجليز وهو ما يدل بوضوح على أنهم خلف هذه المذابح حتى يثبتوا للمارونية الكاثوليك أنهم لو اعتنقوا المذهب البروتستانتى لا يلحقهم ضرر ويصيرون فى مأمن من تعدى الدروز فيستميلونهم للمتذهب بمذهبهم ولا يبقى لفرنسا وجه لحمايتهم[1] . وعادت المذابح مرة أخرى بين الموارنة والدروز سنة ١٨٦٠م وكان وراءها القنصل الفرنسى[2] واتخذت فرنسا مع توسع أعمال العنف والقتل المتبادل حجة لاحتلال لبنان بحجة الدفاع عن الموارنة لكن معارضة روسيا وإنكلترا لم تمكن فرنسا من البقاء فى لبنان سوى عشرة أشهر ووضع للبنان فى يونية سنة ١٨٦١ ما أطلق عليه النظام الأساسى للبنان وهو نظام يؤسس للطائفية السياسية فيه[3] .

٥ – تفكك نظام الملل العثمانى والتأسيس للنظم الطائفية . فمع تعاظم ضعف الدولة العثمانية وازدياد قوة النفوذ الخارجى داخلها وسعى هذه القوى الخارجية لكسب الأنصار والأتباع بدأ نظام الملل يتفتت وينفجر ليحل محله نظامًا طائفيًا ملغومًا ومهددًا للاستقرار وللهوية معًا . فمن المعلوم أن نظام الملة العثمانى قام على أساس توحيد العالم الأرثوذكسى ضمن السيطرة العثمانية لكن هذا العالم بدأ فى الانقضاض على الدولة التى حمته من خلال الاحتماء بروسيا . كما أن قوة النفوذ الكاثوليكى داخل الدولة العثمانية كان أحد الظواهر الجديدة التى صاحبت بدايات

(١) محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، م. س. ذ ، ص٤٧٨ .

(٢) لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية ، م. س. ذ ، ص١٦٢ .

(٣) لوتسكى ، نفس المرجع ، ص١٦٤ ، ١٦٥ .

التحلل فى القوة العثمانية ثم بدأ النفوذ البروتستانتى فى الظهور أيضًا فى القرن التاسع عشر وكان الكاثوليك والأرثوذكس يجدون أنفسهم فى صراع مع البروتستانت. كما كان الكاثوليك يجدون أنفسهم كذلك فى مواجهة مع الأرثوذكس . وبدت الدولة العثمانية وكأنها ساحة صراع مفتوحة لنفوذ هذه القوى الثلاث . ففى العراق مثلاً عمل الكاثوليك عن طريق البعثات التنصيرية على تحويل أكبر عدد ممكن من مسيحى العراق إلى المذهب الكاثوليكى وفى الفترة من (١٧٤٩-١٨٣١م) دخل أعداد لا يستهان بها من النساطرة واليعاقبة والأرمن المذهب الكاثوليكى وكان يقوم بالتنصير أحد الخبراء الفرنسيين فى شئون العراق وهو تريوش TRIOCH المنصر الفرنسى وكان قنصل فرنسا فى العراق ثم رئيس الأساقفة واهتم بالسيطرة على الكلدان وخيل للمراقبين فى ذلك الوقت أن الكاثوليك بحماية فرنسا سيبتلعون مسيحى العراق[١] ومن الغريب أن فرنسا كانت تسعى لجذب أكبر عدد للمذهب الكاثوليكى ليكونوا ركيزة لها لبسط سيطرتها على العراق حين تنهار الدولة العثمانية[٢] . وقد برز فى مجال التنصير البروتستانتى « جروفز » وهو أول منصر بروتستانتى إنجليزى يصل للعراق عام ١٨٢٩م واتخذ من التعليم وسيلة للدعوة البروتستانتية وفى عام ١٨٣٩ وصل المنصر الأمريكى البروتستانتى « جرانت » ليحول النساطرة إلى البروتستانتية وكان النساطرة لا يكنُّ ولاءًا للدولة العثمانية ويتمنون يوم السيطرة الأوروبية عليها وكان الصائبون أيضًا مجالاً للتنافس بين الكاثوليك والبروتستانت أما يهود العراق فقد قبلوا الحماية البريطانية وكانوا موضعًا للتنافس بين بريطانيا وفرنسا وقد تعرض اليهود للنشاط التنصيرى الإنجليزى لكنه لم ينجح[٣] وفى سوريا وجه المنصرون اهتمامهم إلى البيئة المسيحية

(١) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ٢ ، م. س. ذ ، ص٨١٦.

(٢) أى أن هدف التنصير كان خلق إيجاد الاتباع الذين يكونون أداة لحماية مصالحهم بعد انهيار الدولة العثمانية وهو ما يمكن أن نطلق عليه « الأقلية المصطنعة » .

(٣) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ٢ ، م. س. ذ ، ص٨١٦، ص٨٢٠ .

يثيرون الخلاف بين طبقاتها ومذاهبها وقد هدد البطريرك المارونى كل مارونى يقترب من البروتستانت أو يعاملهم أو يؤجرهم سكنًا أو يزورهم أو يلبى طلباتهم أو يساعدهم على البقاء فى البلاد بالحرمان ، وكان الإكليروس الأرثوذكسى يضطهد كل من يميل من الأرثوذكس إلى المنصرين البروتستانت . « لما عرض موسى عطا مرض الموت وكان قد صبأ من مذهب الروم الكاثوليك إلى المذهب البروتستانتى جاء قُسُس الروم الكاثوليك ودخلوا عليه ثم أغلقوا باب بيته ولم يدعوا أحدًا يدخل ثم ادعوا أنه عاد إلى الكثلكة ولكن البروتستانت لم يشاءوا أن ينهزموا فحدثت فتنة فى زحلة لم تهدأ ثائرتها إلا بعد أن تدخل رجال الشرطة ومات موسى عطا بعد بضعة أيام من مرضه سنة ١٨٧٢م ولكن زحلة بقيت فى المناقشات الدينية والاضطرابات والفوضى ثلاث سنوات متتالية بعد ذلك[١] .

وفى حمص لم تتوقف المنازعات وأيضًا فى زحلة . كما تعرضت مصر للنشاط التنصيرى الكاثوليكى والبروتستانتى وذلك عن طريق إنشاء المدارس الدينية وقد مثل ذلك تهديدًا أفزع الكنيسة القبطية فقاومته بكل شدة حماية لأتباعها[٢] .

لقد أدى النشاط التنصيرى إلى انقسام مذهبى فصار لدينا الروم الأرثوذكس ، والروم الكاثوليك ، والروم البروتستانت والأرمن الأرثوذكس ، والأرمن الكاثوليك ، والأرمن البروتسانت وهكذا فى كل ملة . وكل كنيسة تحاول أن تحصل على الاعتراف الرسمى بها من الدولة كملة جديدة ويقف وراءها قوة أجنبية تدعم مطلبها بالاستقلال ففى عام ١٩٧٠م مثلاً صدر فرمان سلطانى بإنشاء كنيسة خاصة للبلغار يكون بطريكها من أهل بلغاريا[٣] وعارض فى ذلك بطريرك الكنيسة اليونانية الأم

(١) مصطفى خالدى ، وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار فى البلاد العربية (بيروت ، المملكة المصرية ١٨٧٣م - ط٥) ، ص١٣٦ - ١٣٧ .

(٢) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (دار الشروق - ١٩٨٨ - ١٤٠٨هـ ، ط٢) ص٣٤ - ٣٧ .

(٣) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ٢ ، م. س. ذ ، ص٨٤٣ وأيضًا بول دومون ، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨) فى تاريخ الدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٢٥ .

فتأجل القرار حتى عام ١٨٧٢م ولما صدر بشكل نهائى أصدر البطريرك اليونانى قرارًا بحرمانه هو ورجال الدين التابعين وثارت صراعات حادة بين أتباع الفريقين إلى حد تكوين عصابات مسلحة[١] ، وكانت روسيا تقف وراء هذه القرار وفى عام ١٨٥٠م تأسست طائفة مستقلة للأرمن البروتسانت[٢] . كما تأسست فى الشام بطريركيتان للروم الأرثوذكس منفصلتان عن كنيسة القسطنطينية واحدة فى القدس وأخرى فى أنطاكيه وقام بينهما تنافس حاد[٣] وفى عام ١٨٤٧م تم إحياء كنيسة القدس اللاتينية التى كانت قد اندثرت بعد الحروب الصليبية[٤] . واعترف السلطان العثمانى للسريان الكاثوليك بكنيسة مستقلة باسم بطريركية أنطاكية للسريان الكاثوليك وكان مركزها حلب[٥] وتغذى انقسام الكنائس بنزوع قومى يؤكد على التمايز وإثبات الذات فى مواجهة الآخر الداخلى الذى يشاركه العيش فى الوطن الواحد بحيث لم يعد هناك شعور بالانتماء لرابطة جامعة تجمع الكل رغم التنوع والتعدد . وإنما تضخم الشعور بالذات المرتبطة بالخارج « الآخر الوافد من الغرب ». وقد لعبت المؤسسات التعليمية المرتبطة بالبعثات التبشيرية المختلفة دورًا بارزًا فى نمو وعى طائفى مرتبط بالخارج ومهددًا للرابطة الموحدة التى تحتضن الخصائص المذهبية - الدينية لكل ملة فى إطار سياسى وثقافى واجتماعى واحد[٦] وكما يقول «جبران خليل جبران» فى سوريا مثلاً كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصدقة وقد كنا ولم نزل نلتهم خبز الصدقة لأننا جياع متضورين ولقد أحيانا ذلك الخبز ولما أحيانا أماتنا . أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبه عقولنا قليلاً قليلاً وأماتنا لأنه فرق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا حتى أصبحت

(١) عبد العزيز الشناوى ، نفس المرجع ، ص٨٤٤ .

(٢) بول دمون ، نفس المرجع ، ص١٢٠ وكان يقف وراء هذا القرار المبشرون البروتستانت الأمريكان.

(٣) عبد العزيز الشناوى ، نفس المرجع ، ص٨٤٥ .

(٤) نفس المرجع ، ص٧٤٥ ، ص٧٥٦ .

(٥) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - جـ٢ م. س. ذ ، ص٧٤٢.

(٦) وجيه كوثرانى ، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة فى « المسيحيون العرب » ، م. س. ذ ، ص٦٧ .

بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب ، كل مستعمرة منها تشد فى حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها ، فالشاب الذى تناول لقمة من العلم فى مدرسة أمريكية قد تحول بالطبع إلى معتمد أميركى والشاب الذى تجزع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيرًا فرنسيًا والشاب الذى لبس قميصًا من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلاً لروسية .. وأعظم دليل على ما تقدم اختلاف الآراء وتباين المناهج فى الوقت الحاضر فى مستقبل سوريا السياسى فالذين درسوا بعض العلوم باللغة الإنكليزية يريدون أمريكا وإنكلترا وصية على بلادهم والذين درسوها باللغة الفرنسية يطلبون فرنسا أن تتولى أمرهم والذين لم يدرسوا بهذه اللغة أو بتلك لا يريدون هذه الدولة ولا تلك بل يتبعون سياسة أدنى إلى معارفهم وأقرب إلى مداركهم(١) .

إعلان القانون الأساسى سنة ١٨٧٦م « العهد الدستورى »(٢) :

فى يوم ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٧٦م وبينما سفراء ألمانيا وإيطاليا ، والنمسا ، والروسيا وإنجلترا والمجر مجتمعون فى استنابول لبحث أوضاع مسيحى الولايات البلقانية الثائرة على الدولة أطلقت المدافع إيذانًا بإعلان القانون الأساسى فيما يطلق عليه الباحث « السياسة بالأزمات » أى أن الأزمة البلقانية ورغبة الدول الأوروبية فى استغلالها لتمزيق ممتلكات الدولة فى البلقان هى التى دفعت الدولة لإعلان القانون الأساسى الذى يساوى بين جمع المواطنين ويكفل لهم كافة الحقوق وبالتالى فلا مبرر لتدخلهم ، إلا أن عاملاً داخليًا قد ضغط على السلطان عبد الحميد وهو تنامى رغبة داخلية فى تمثل النظام البرلمانى وفى ذلك يقول السلطان عبد الحميد في مذكراته « لم أكن أستطيع الوقوف أمام تيار ذلك العهد وقلت مادامت الأمة تريد تجربة مسئوليتها عن مقدراتها وحكم نفسها فليكن ما تريده

---

(١) وجيه كوثرانى ، نفس المرجع ، ص٧٣ ، وراجع فى هذه النقطة أيضًا جورج أنطونيوس ، يقظة العرب ، م. س. ذ ، ص٩٦ .

(٢) ويطلق عليه أيضًا عهد « المشروطية » أى القيود التى تقيد الحاكم فى علاقته بالأمة وراجع ، ساطع الحصرى ، الدولة العربية والبلاد العثمانية ، م. س. ذ ، ص٨٤ .

الأمـة . واختـرت من بين لوائح القـوانين الأسـاسيـة لائحة « مـدحت باشـا » .. كنت مجبـرًا في البداية على تفضيل لائحة « مدحت » على لوائح الآخرين فقد كان من الضـروري أن تقدم لشعب مريض أفصح بأن « مدحت » يساوي في حساب الجمل «دواء الأمة» أن تقدم له الدواء الذي طلبه ولم أكن أستطيع إسكاته بصورة أخرى[1] .

وقد اشـتمل القـانون الأسـاسي على ١١٩ مـادة ونشـر في جميـع أنحـاء الدولة وأمـر بالعـمل بأحكامـه من يوم نشـره . وكـان الدسـتور مـقتـبسًا من الدسـتـور البلچيكي والفـرنسي والإنجليزي والأمـريكي[2] وجـرت الانتـخابات النيـابية لأول مـرة في تاريخ الإمـبراطورية العثمـانيـة لكن التجـربة الدستورية لم تعمِّر أكثـر من سنة واحدة حيث أقدم السلطان عبد الحميد على حل البـرلمان إلى أجل غيـر مسمى . ولم يولد ذلك أي رد فـعل في البـلاد لأن الحيـاة الدسـتورية لم تكن عندئذ مدعومة برأي عام واع بل كان من عـمل مدحت مع جمـاعة محـدودة من المفكرين[3] . وظل القـانون الأسـاسي معلقًا لمدة تزيد على ثلاثين عـامًا حتى سنة ١٩٠٨م ولم يلغه السلطان رسـميًا فقد ظل يُدرج في صـدر الحـوليـة الرسـمـيـة السنوية التي تسـمى « سـالنامـه الدولة العثمـانية» .

١ - الأفكار الأساسية في الدستور العثماني[4] :

(أ) وحدة الدولة العثمـانية مع تبني الإدارة اللا مركزية الحذرة التي لا تجيـز لأي ولاية حق الانفصال . ومن الواضح أن هذه المادة مقصود بها الولايات البلقانية التي لاتزال تحت الحكم العثماني وتعمل الدولة الغربية على سلخها من الدولة[5] .

---

(١) محـمد حـرب ، مذكرات السلطان عبد الحميد (دمشق : دار القلم ١٤١٢ - ١٩٩١ - ط٣) ، ص٨٢ ، وأيضًا أحمد عبد الرحيم مصطفى ، في أصول التاريخ العثماني ، م. س. ذ ، ص٢٣٣ .

(٢) عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية في سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤م) ، م. س. ذ ، ص٤١ .

(٣) ساطع الحصري ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٨٥ .

(٤) نص الدسـتور الأسـاسي نُشر بشكل أسـاسي كـاملاً في « سـاطع الحـصري » البـلاد العربيـة والدولة العثـمانيـة ، ص١٥٥ ، ص١٧٣ ، ونقله عنه توفيق على برو العرب ونشـرت في العـهد الدستوري . القاهرة ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٦٠م ، ص٦٢١ - ص٦٤٠ .

(٥) (م١ ، م١٠٨) .

(ب) تبنى العثمانية كجامعة سياسية يتساوى في إطارها جميع رعية الدولة بلاد تمييز أو استثناء لأى دين أو مذهب[١] .

(جـ) تبنى نظام موحد للتعلم مع إبقاء التعليم الدينى التابع للكنائس[٢] .

(د) يتركب المجلس النيابى العثمانى (المجلس العمومى) من هيئتين إحداهما الأعيان والآخر للمبعوثان ويعين السلطان أعضاء مجلس الأعيان الذى لا يتجاوز عدد أعضائه ثلث أعضاء مجلس المبعوثان وعضويته مدى الحياة أما مجلس المبعوثان فإنه ينتخب بنسبة عضو واحد لكل خمسين ألف من ذكور الدولة[٣] .

(هـ) الدين الإسلامى هو دين الدولة وتجرى جميع الأديان المعروفة فى الممالك العثمانية بحرية وتحت حماية الدولة مع دوام الامتيازات للجماعة المختلفة كما كانت عليه واللغة التركية هى اللغة الرسمية ، والسلطان ذاته مقدسة وهو خليفة المسلمين وسلطانهم[٤] .

لقد كان الدستور العثمانى ثورة فى التاريخ العثمانى والإسلامى لأنه طرح مرجعية علمانية جديدة مختلفة عن المرجعية الإسلامية التى تجعل من الشريعة الإسلامية وحدها مصدرًا للتشريع والتقنين ، فالدستور لم يشر أى إشارة إلى الشريعة كإطار مرجعى فكان خطوة علمانية أكثر تقدمًا من التشريعات التى سبقته فى عصر التنظيمات . ويعد هذا الدستور أول محاولة علمانية تشريعية متكاملة فى العالم الإسلامى .

٢ - الآثار المترتبة على العهد الدستورى « المشروطى » :

(أ) مراجعة التصور السائد حول التنظيمات باعتبارها أداة الإنقاذ للإمبراطورية[٥] فقد تواكب مع التمادى فى التشريعات والإصلاحات على النمط

(١) (م٨ ، م١٩) .	(٢) (م١٦) .

(٣) عبد العزيز عوض ، الإدارة العثمانية فى سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٤٢ والدستور (م٤٢ ، م٦٠ ، م٦١ ، م٦٢ ، م٦٥) .

(٤) (م٥) .

(٥) فرانسو (جورجو) ، النزع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨) فى تاريخ الدولة العثمانية - جـ٢ ، م. س. ذ ، ص١٧٥ .

الغربى زيادة التفكك لأوصال الإمبراطورية إما باستمرار ثورات الشعوب غير الإسلامية فى البلقان خاصة أو باستمرار الاحتلال الأجنبى لأراضى الإمبراطورية ، أى أن استعارة الأبنية والهياكل والمؤسسات الحديثة ليست وحدها كفيلة بتحقيق الإصلاح وكما يقول السلطان عبد الحميد في مذكراته « مدحت باشا لم ير غير فوائد الحكم المشروطى « الديموقراطى » فى أوروبا لكنه لم يدرس أسباب هذه المشروطية ولا تأثيراتها الأخرى ، أقراص (السلفات) لا تصلح لكل مرض كما لا تصلح لكل بنية . وأظن أن أصول المشروطية لا تصلح لكل شعب ولكل بنية قومية[١]. أى أن البيئة التى تعمل فيها المؤسسات وتلاؤمها مع طبيعة المؤسسات هى الشرط الأساسى لتؤتى هذه المؤسسات ثمارها ولم تكن المؤسسات التى طرحتها التنظيمات ملائمة للظرف التاريخى الذى تمر به الدولة ولا كانت ملائمة لدولة متعددة الأمم والقوميات MULTI - nation . لقد وجد تيار إسلامى ينادى بالعودة إلى الإسلام كجامع يوحد الشعوب والقوميات المكونة للإمبراطورية . ويمكن اعتبار السلطان عبد الحميد نفسه منتميًا لهذا التيار[٢] .

(ب) تكون جمعيات سياسية علمانية ترمية ذات طابع قومى يشترك فى تكوينها مسلمين وغير مسلمين وتتبنى مبادئ الماسونية[٣] كان أبرز هذه الجمعيات « جمعيات تركيا الفتاة » وقد ولدت فى عام ١٨٨٩م بين طلاب مدرسة الطب العسكرى فى اسطنبول بشكل سرى ثم امتدت إلى صفوف طلاب المدارس العليا الأخرى . وإلى صفوف ضباط الجيش والعلماء[٤] ثم وجد للجمعية أنصار علنيون فى الخارج كان

(١) محمد حرب ، مذكرات السلطان عبد الحميد ، م. س. ذ ، ص١٥٠ .

(٢) عن هذا الاتجاه راجع أحمد فهد بركات الشوابكة ، حركة الجامعة الإسلامية ، م. س. ذ ، ص٤١ – ص٥٨ وهو يدخل تحت هذا الاتجاه أحمد جودت ، والشيخ عاطف الاسكليبى وأحمد نعيم بابان زاده والشاعر محمد عاكف أرصو ، ثم بديع الزمان النورسى ، وهذا الاتجاه يرى أن الإصلاح يكون بالعودة إلى الشريعة لا بالاقتباس من الغرب .

(٣) عن الماسونية راجع : جواد رفعت أتلخان ، أسرار الماسونية ترجمة نور الدين رضا الواعظ ، وسليمان محمد أمين القابلى ، هدية مجلة الأزهر ١٥٠٥هـ .

(٤) فرانسوا جورجو ، النزع الأخير (١٨٧٨ – ١٩٠٨) ، م. س. ذ ، ص٢٢٨ ، جـ٢ .

أهمهم أحمد رضا (١٨٥٩ - ١٩٣٠م) الذى أقام فى باريس منذ ١٨٨٩م . وأصدر جريدة « مشورت » وهى صحيفة تحمل على رأسها تاريخ التقويم الوضعى وشعار النظام والترقى[1] ، وقد شن المعارضون للنظام الحميدى فى الخارج حملاتهم عبر شبكات البريد الأجنبية التى لا تخضع لرقابة الدولة وقد أزعجت هذه المعارضة السلطان عبد الحميد الذى استطاع أن يجمد نشاطها عن طريق استمالة قادتها بالمناصب والهبات . لكن الروح بدأت تدب فيها من جديد بفضل الدامادا محمود وابنيه البرنس « صباح الدين » و « لطف الله » الذين دعيا إلى أول مؤتمر لليبراليين العثمانيين سنة ١٩٠٢م والذى عرف بالمؤتمر الأول لجماعة تركيا الفتاة[2] وقد نظم المؤتمر بمنزل البرنس صباح الدين تحت شرطين أولهما : تمثيل جميع العناصر العرقية فى تركيا بالمؤتمر لتبين رغباتها ، ثانيها : إعلام الدول الموقعة على اتفاقيتى باريس وبرلين أن الشعب العثمانى ينظر إليها بعين من تعهدت بشرفها أن تتبنى الإصلاح لمصلحة الدولة العثمانية[3] وظهر فى المؤتمر ثلاثة تيارات متعارضة : التيار الأول : يؤمن بالمركزية الإدارية التى تتجمع فى يدها كافة السلطات لمصلحة العنصر التركى وهذا الاتجاه هو الذى سيتمكن من القيام بثورة ١٩٠٨م ضد السلطان عبد الحميد وسيحكم تركيا حتى زوال الإمبراطورية العثمانية وبعد كمال أتاتورك مؤسس « الدولة التركية الحديثة » ١٩٢٤ استمرارًا له وهو اتجاه يتبنى العلمانية كما يتبنى المركزية ويعتمد سياسة الاستيعاب وبوتقة الصهر تجاه الأجناس الأخرى بما فى ذلك المسلمين منهم - أى أن معيار العرق أصبح معيارًا للتمييز وهو يختلف عن نظام الملة الذى كان معيار التمييز فيه هو الدين وهذا التيار هو الذى سيتكامل معه الفكر القومى التركى . التيار الثانى : وهو تيار الأقليات غير الإسلامية والذى عبر عنه الأرمن وهو يستند إلى الحماية الخارجية لتشكيل حكومة مستقلة عن الإدارة المركزية مستندًا إلى المادة (٦١) فى معاهدة برلين التى أوجبت على الحكومة

(١) نفس المرجع ، ص٢٣٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٨٨ .

(٣) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى العثمانى (١٩٠٨ - ١٩١٤) ، (معهد الدراسات العربية العالية - ١٩٦٠) ، ص٥٤ .

العثمانية اتخاذ التدابير الكفيلة بحماية الأرمن وإجراء الإصلاحات التى تقتضيها الضرورات المحلية فى الولايات الأرمنية وقد كان هذا التيار قد اكتسب شرعية قوية بحيث لم يعد الحديث عن الارتباط بالقوى الخارجية المعادية للدولة العثمانية شيئًا غريبًا أو مستهجنًا ففى مذكرات « طلعت » يتحدث عن استخدام نائب أزمير وهو يونانى تعبير « الأراضى اليونانية التاريخية » يقصد سواحل منطقة إيجة التركية وحين احتج النواب على ذلك رد رئيس مجلس المبعوثان وهو يونانى أيضًا قائلاً « إن الحديث عن التاريخ حق لكل فرد »[١] .

أما التيار الثالث : فإنه يؤمن باللامركزية الإدارية التى تكفل العدالة والحرية لجميع العناصر العرقية والطائفية فى السلطنة وهو تيار يستمد المساعدة من أوروبا وهذا التيار ساندته الأكثرية وقد ألّف جمعية أسماها جمعية « التشبث الشخصى واللامركزية الإدارية »[٢] وقد صار لهذه الجمعية مراكزها فى الإمبراطورية سنة ١٩٠٦م كما أصدر هذا الاتجاه جريدة فى باريس بعنوان « ترقى » وقد التف حول هذه الجمعية رجال القوميات غير التركية والطوائف غير الإسلامية[٣] وفى عام ١٩٠٧م ستتــوحد عدة جمعيات سرية تنتمى للاتجاه القومى التركى العلمانى وهما « الجمعية العثمانية الحرة » التى كان ضمن أعضائها الكولونيل « جمال بك » الذى لقب بالسفاح بعد ذلك وطلعت بك وجمعية « الاتحاد العثمانى » التى شكلها فى الآستانة أربعة من طلاب الكلية الطبية[٤] ثم جمعية « الوطن والحرية » التى كان ضمن أعضائها اليوزباشى « مصطفى كمال » الذى سيصبح رئيسًا لأول جمهورية فى تركيا المعاصرة ائتلاف هذه الجمعيات يمثل الجمعية المعروفة باسم « الاتحاد والترقى »[٥] وتجد جمعية الاتحاد والترقى فى مدينة سالونيك ومقدونيا مجالاً

(١) محمد حرب ، مذكرات السلطان عبد الحميد ، م. س. ذ ، ص١١٠ .

(٢) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى العثمانى (١٩٠٨ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٥٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص٥٨ .

(٤) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى العثمانى (١٩٠٨ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص٥٩ .

(٥) فرانسوا جورجو ، النزع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨) ، م. س. ذ ، ص٢٣٧ .

خصبًا لنشر أفكارها لأنها مدن لا تخضع لسيطرة الدولة وإنما تديرها هيئة خاصة تحت مراقبة الدول الخمس الكبرى (إنجلترا وفرنسا وروسيا والنمسا وإيطاليا)[١] وفى سالونيك يمثل اليهود العنصر الاقتصادى والديموجرافى المهيمن ٤٠٪ من السكان ومن ثم فإن نسبة اليهود ترتفع بين جماعة الاتحاد والترقى ولانتساب اليهود إلى المحافل الماسونية فإنهم قد جذبوا إليها كثيرًا من أعضاء الاتحاد والترقى وتصبح المحافل الماسونية أداة آمنة للدعوة إلى الجمعية والتى سيبلغ عدد أعضائها فى سالونيك خلال عامين ١٥,٠٠٠ من الأنصار[٢] .

٣ - « المشروطية الثانية ١٩٠٨ » :

وفى عام ١٩٠٨ تنشب انتفاضة تقودها جمعية الاتحاد والترقى تبدأ من مقدونيا وسالونيك ثم تتسع مطالبة بإعادة دستور سنة ١٨٧٦م ومع توالى البرقيات إلى اسطامبول مطالبة بذلك يعلن السلطان فى ٢٣ يوليو ١٩٠٨م إعادة العمل بالدستور وكما يقول ساطع الحصرى فإن هذه المشروطية لم تكن من عمل جماعة محدودة من رجال الدولة ومفكريها كما كانت المشروطية الأولى بل كانت وليدة تخمر طويل وحركة واسعة النطاق اشترك فيها عدد كبير من الموظفين المدنيين والعسكريين[٣] وقد قوبل إعلان المشروطية الثانية بتأييد تام فى جميع أنحاء المملكة وأقيمت مهرجانات شعبية اشترك فيها جميع المواطنين على اختلاف مذاهبهم وأديانهم[٤] وجرت الانتخابات النيابية فى هذا الجو المفعم بالانفعال والسكرة وكان

(١) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى العثمانى (١٩٠٨ - ١٩١٤) .

(٢) فرانسو جورجو ، النزع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨) ، م. س. ذ ، ص١٣٧ وعن العلاقة بين الماسونية وجماعة الاتحاد والترقى راجع مثلاً : محمد فريان لياز ملا ، السلطان عبد الحميد الثانى ودوره فى نشر الدعوة الإسلامية (مكة ، مكتبة أم القرى ، ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨ - ط١) ص٦١ ، ص٦٦ وأيضًا محمد محمد إبراهيم زغروت ودور يهود الدعوة فى إسقاط الخلافة العثمانية (القاهرة : التوزيع والنشر الإسلامية ، د. ت) ص٣١ ، ص٣٥ وأيضًا مذكرات السلطان عبد الحميد ، م. س. ذ ، ص١١٥ وهامش ص١١٦ ، ص١١٧ حيث يؤكد علاقة الاتحاد والترقى بالماسونية بالأسماء .

(٣) ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٥٤ .

(٤) نفس المرجع ، ص٩٥ .

عدد النواب ٢٧٥ عدد الأتراك منهم ١٤٢ والعرب ٦٠ والألبان ٢٥ والأروام اليونانيون ٢٤ والأرمن ١٢ واليهود ٥ والبلغار ٤ والصرب ٣ والفلاخ واحد[1] ولم تقم جمعية الاتحاد والترقى بممارسة الحكم وإنما كانت مراقبًا وموجهًا وأعلنت فى الشهور الثلاثة الأولى بعد إعلان المشروطية الثانية مبادئ سياسية أكثر ليبرالية من دستور سنة ١٨٧٦م لكى يتضمنها تعديل آخر له[2] لكنها بعد ذلك عبرت عن الضيق بالاتجاهات السياسية الأخرى خاصة اتجاه اللامركزية الذى يرفض سياسة بوتقة الصهر التى تتبناها الجمعية واستخدمت الإكراه ضده حتى أعلن البرنس صباح الدين دمج جمعيته بجمعية الاتحاد والترقى إلا أن حزبًا جديدًا اسمه حزب الأحرار قد بزغ وتجمعت حوله العناصر غير التركية[3] ورغم أنه لم يكن له سوى نائب واحد فى البرلمان إلا أن كتلة المعارضة المجلسية المؤلفة من خمسين نائبًا بينهم عرب ، وإغريق ، وأرناؤط ، وأرمن وبلغار توحدت جهودها مع جهود الحزب وشكلوا مجلس إدارة باسم الحزب وصار للحزب جريدة اسمها « الحرية » كما كانت جريدة « عثمانلى » تعكس أفكاره[4] لقد كان اتجاه الاتحاد والترقى نحو التعصب للجنس التركى باعتباره الجنس الحاكم وأنه لا يجوز أن يتساوى معه فى الحقوق أعراق وأجناس أخرى وتطبيق ذلك فى الواقع بعزل الموظفين فمثلاً العرب فى وزارة الداخلية والخارجية لم يبق منهم سوى ١٢ عربيًا من مجمل ٦٠٠ وكان يوضع إلى جانب الاسم العربى (ع) وفرضت اللغة التركية على بقية العناصر الأخرى فى المحاكم والتعليم ،المخابرات[5] وبعد ستة أشهر أرغم الاتحاديون مجلس النواب على

---

(١) نفس المرجع ، ص٩٦ ، وأيضًا توفيق برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى ، م. س. ذ ، ص١٠٨ .

(٢) البرنامج السياسى للاتحاد والترقى نشرته بالكامل مجلة المنار جـ٨ وهو منشور فى رسالة الانقلاب العثمانى إعداد محمد مصطفى أنور كتبها محمد روحى بك الخالدى جـ٢ ، ص٦٣٨ ، ص٦٤٠ .

(٣) ساطع الحضرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١٠٧ .

(٤) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى ، م. س. ذ ، ص٩١ .

(٤) توفيق على برو ، نفس المرجع ، ص٩٦ .

التصويت لإسقاط وزارة كامل باشا المناوئة للاتحاديين[١] وكان هذا الحادث يمثل انقلابًا سياسيًا لأنه كشف الوجه التسلطى والقمعى للاتحاديين كما كشف الوجه غير الدستورى لهم[٢] ولذا فإن استقطابًا سياسيًا حادًا قد حدث فى الدولة العثمانية حيث شنت الجماعات غير التركية وغير المسلمة (الأقليات) هجومًا حادًا على الاتحاديين[٣] كما ظهرت جمعية إسلامية اسمها « اتحاد محمدى » وبينما كانت الجماعات القومية والدينية غير التركية (الأقليات القومية والدينية) ترى السلوك الاتحادى يتهدد حقوقها فإن اتحاد محمدى رأت السلوك الاتحادى مهددًا للشريعة وللإسلام لقد كان لها جريدة اسمها « وولتان »[٤] وفى هذه الجريدة أعلن أن الإسلام مهدد بالفناء وأن الشريعة فى خطر ولم يأت يوم ١٣ إبريل ١٩٠٩م حتى قامت اتحاد محمدى بزعامة « درويش وحدتى » بثورة ضد الاتحاد والترقى طالبت بتطبيق الشريعة كاملة ورفض المجلس النيابى وإلغاء المشروطية[٥] وقد قتلوا وزير العدلية وطائفة من الضباط الكبار واستجاب السلطان لطلباتهم وألف حكومة جديدة وقالوا عند إعلان المشروطية كانت المدافع أطلق ٢١ طلقة فيجب أن يحتفل بالشريعة المحمدية بإطلاق مائة طلقة وطلقة وكانوا يصيحون بأعلى أصواتهم « ياش، سون شريعة محمدية » – أى فلتعش الشريعة المحمدية[٦] كانت الثورة يمثلها بشكل أساسى الجنود الآلالية والدراويش وكانت موجهة ضد الضباط المكتبلية المتخرجين من المدارس الحديثة لذا فقد كانوا مقصودين بالقتل وفى البرلمان تجمع نواب العناصر غير التركية المعارضة ، حزب الأحرار ، ونواب الأرمن ، ونواب الألبان

(١) عن تفصيلات الكيفية التى أقيل بها كامل باشا راجع محمد روحى بك الخالدى ، رسالة الإنقلاب العثمانى إعداد محمد مصطفى أنور رشوان ، ص١٥١ وهى منقولة عن مجلة المنار جـ٢ وهى تبين كيف رسخ الاتحاديون أسوأ التقاليد السياسية بإسقاطهم الحكومة الإسلامية مستندين إلى القوة .

(٢) توفيق برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى ، م. س. ذ ، ص١٢٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص١٢٦ .

(٤) نفس المرجع ، ص١٢٧ .

(٥) ساطع الحضرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص٥٧ .

(٦) ساطع الحضرى ، نفس المرجع ، ص٩٨ .

واليونان والبلغار والجمعيات السياسية مثل الجمعية الأرمنية . والجمعية اليونانية والنادى الألبانى والكردى والبلغارى فى تجمع باسم جمعية الاتحاد العثمانى بهدف التمسك بالدستور والدفاع عنه[١] أى أننا أمام ثلاث اتجاهات : **الاتجاه الأول :** قومى يعلى من العصبية الجنسية للأتراك ولا يعترف للآخرين بأى حقوق وإنما يسعى لامتصاصهم ودمجهم فى القومية التركية . ويمكن القول أن القومية التركية العثمانية قد بلغت تمام تبلورها فى عام ١٩٠٨ على يد جمعية الاتحاد والترقى[٢] . **الاتجاه الثانى :** اتجاه ليبرالى يؤمن بالدستور ويؤمن باللامركزية مع بقائه فى إطار الدولة العثمانية وهذا الاتجاه تمثله القوميات غير التركية كما تمثله الأقليات غير الإسلامية . **الاتجاه الثالث :** اتجاه إسلامى يرى أن الشريعة فى خطر وأن ممارسات الاتحاديين تنبئ عن خروج من الشريعة ولذا لابد من حمايتها والحفاظ عليها بالثورة ضد أعدائها .

(١) توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى ، م. س. ذ ، ص١٢٨ .

(٢) ومن المفارقات أن يؤدى بلوغ القومية التركية إلى منتهاها إلى ظهور مشكلة قوميات إسلامية داخل الدولة العثمانية وظهور حالة أشبه بحالة الشعوبية التى عرفتها الدولة العباسية فى عصر انحطاطها راجع فى أن تفاقم العلاقة بين العرب والترك لم تظهر إلا فى إطار الممارسات القمعية لاتحادية ما يلى :

ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية ، م. س. ذ ، ص١١٤ وما بعدها .

توفيق على برو ، العرب والترك فى العهد الدستورى (١٩٠٨ - ١٩١٤) ، م. س. ذ ، ص١٥٨ وما بعدها حتى ص١٦٤ وما بعدها مثلاً ص٢٥٨ ، ص٢٥٩ ، ص٢٧٢ ، ص٢٧٣ ، ص٣٩٨ وما بعدها.

زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية فى العلاقات العربية التركية (دار النهار - بيروت - ١٩٧٩م - ط٣) حيث يقول إن النتائج التى أسفر عنها البرنامج - الذى حاولت تركيا الفتاة تحقيقه كان حافزًا قويًا لزعماء العرب للتشديد على القومية العربية فى مطالبتهم بالاستقلال التام للبلاد العربية وعاملاً على توحيد قواهم فلا نكون بعيدين عن الحقيقة إذا قلنا أن السياسة العرقية القومية التى اتبعتها تركيا الفتاة هى التى ألهبت شعور القومية فى نفوس العرب ، ص٩٠ وراجع فصل نشأة القومية العربية فى عهد تركيا الفتاة (١٩٠٩ - ١٩١٤) .

لكن جمعية الاتحاد والترقى تستطيع إحباط الثورة الإسلامية المضادة واجتمع مجلس الأعيان والمبعوثان وقرروا خلع السلطان عبد الحميد وإجلاس ولى العهد محمد رشاد على العرش باسم السلطان محمد الخامس . مع خلع السلطان عبد الحميد يرى الباحث أن الدولة العثمانية قد انتهت حكمًا لكنها بقيت وصفًا وستدخل تركيا والعالم الإسلامى فى حقبة جديدة من الحكم القومى التسلطى الذى لا يقبل المعارضة السياسية ولا يقبل الآخر المختلف معه فى اللغة أو الجنس أو الدين وفى نفس الوقت يعتمد على الخارج كمصدر لشرعيته إن ذلك إيذانٌ بنهاية نظام الملة العثمانى وتكريس الحقبة العلمانية القومية اللادينية(١) .



(١) يذكر الأستاذ رشيد رضا أن قومية الاتحاد والترك كانت لا دينية راجع المنار جـ٢ ، ص١٣٢ فى الانقلاب العثمانى ، م. س. ذ ، وراجع أيضًا زين نور الدين زين أنشوء القومية العربية ، م. س. ذ ، ص٨٩ - ٩٠ .

الملاحق

ملحق رقم (١)

الإمبراطورية العثمانية
المساحة - عدد السكان - الأجناس والأديان

كانت مساحة الإمبراطورية الشاملة ، بما فى ذلك مساحة الولايات التى كانت تدفع لها خراجًا ، ١,٨٣٦,٤٧٨ ميلاً مربعًا . أما عدد سكانها فى الولايات الأوروبية والآسيوية والإفريقية فقد كان كما يلى :

الولايـــــات	المساحة بالأميال المربعة	عدد السكان	عدد السكان فى الميل المربع الواحد
الولايات التركية فى أوروبا	٢٠٣,٦٢٨	١٥,٥٠,٠٠٠	١/١٠٠,٧٦
الولايات التركية فى آسيا	٦٧٣,٧٤٦	١٦,٠٥,٠٠٠	١/١٠٠٠,٢٣
الولايات التركية فى إفريقيا	٩٥٩,١٠٤	٣,٨٠,٠٠٠	٩/١٠٠٠,٣٠
المجمـــــوع	١,٨٣٦,٤٧٨	٣٥,٣٥٠,٠٠٠	٢/١٠٠٠,١٢٩

عدد السكان

كـان عـدد السـكان يقـدر ، بحسـب الإحصـاء الـتى جـرى سـنة ١٨٤٠ بـ٣٥,٣٥٠,٠٠٠ نسمة موزع فى مختلف الولايات كما يلى :

الولايات التركية فى أوروبا :

تراقيا (Thrace)	١,٨٠٠,٠٠٠
بلغاريا	٣,٠٠٠,٠٠٠
روملیا وتساليا	٢,٧٠٠,٠٠٠
ألبانيا	١,٢٠٠,٠٠٠
بوسنيا والهرسغ	١,١٠٠,٠٠٠
الجـــزر	٧٠٠,٠٠٠

ملدافيا (Moldavia)	١,٤٠٠,٠٠٠
الفلاخ (Wallachia)	٢,٦٠٠,٠٠٠
سربيا	١,٠٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	١٥,٥٠٠,٠٠٠

الولايات التركية فى أوروبا :

آسيا الصغرى أو الأناضول	١٠,٧٠٠,٠٠٠
سوريا والعراق وكردستان	٤,٤٥٠,٠٠٠
الجزيرة العربية	٩٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	١٦,٥٠٠,٠٠٠

الولايات التركية فى إفريقيا :

مصــر	٢,٠٠٠,٠٠٠
طرابلس الغرب وفاس وتونس	١,٨٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	٣,٨٠٠,٠٠٠
المجمـــوع الكامل	٣٥,٢٥٠,٠٠٠

الأجناس البشرية

يمكن تصنيف الأجناس البشرية التى كانت تقطن تركيا على الوجه التالى :

الأجناس البشرية	فى أوروبا	فى آسيا	فى إفريقيا	المجموع
العثمانيون	٢,١٠٠,٠٠٠	١٠,٧٠٠,٠٠٠	---	١٢,٨٠٠,٠٠٠
اليونانيون	١,٠٠٠,٠٠٠	١,٠٠٠,٠٠٠	---	٢,٠٠٠,٠٠٠
الأرمن	٤٠٠,٠٠٠	٢,٠٠٠,٠٠٠	---	٢,٤٠٠,٠٠٠
اليهود	٧٠,٠٠٠	٨٠,٠٠٠	---	١٥٠,٠٠٠
السلافيون	٦,٢٠٠,٠٠٠	---	---	٦,٢٠٠,٠٠٠
الرومانيون	٤,٠٠٠,٠٠٠	---	---	٤,٠٠٠,٠٠٠
الألبانيون	١,٥٠٠,٠٠٠	---	---	١,٥٠٠,٠٠٠
التتر	١٦,٠٠٠	٢٠,٠٠٠	---	٣٦,٠٠٠

الأجناس البشرية	فى أوروبا	فى آسيا	فى إفريقيا	المجموع
العـرب	---	٨٨٥,٠٠٠	٣٠٨,٠٠٠	٤,٦٨٥,٠٠٠
السريان والكلدان	---	٢٠٠,٠٠٠	---	٢٠٠,٠٠٠
الدروز	---	٨٠,٠٠٠	---	٨٠,٠٠٠
الأكراد	---	١,٠٠٠,٠٠٠	---	١,٠٠٠,٠٠٠
التركمان	---	٨٥,٠٠٠	---	٨٥,٠٠٠
الغجر « النور »	٢١٤,٠٠٠	---	---	٢١٤,٠٠٠
المجمـــوع	١٥,٥٠٠,٠٠٠	١٦,٥٠٠,٠٠٠	٣,٨٠٠,٠٠٠	٣٥,٣٥٠,٠٠٠

الأديــــان

تصنيف السكان بحسب الأديان :

الديـن	فى أوروبا	فى آسيا	فى إفريقيا	المجمـوع
مسلمون	٤,٥٥٠,٠٠٠	١٢,٦٥٠,٠٠٠	٣,٨٠,٠٠٠	٢١,٠٠٠,٠٠٠
الروم الأرثوذكس والأرمن	١٠,٠٠٠,٠٠٠	٣,٠٠٠,٠٠٠	---	١٣,٠٠٠,٠٠٠
الكاثوليك[1]	٦٤٠,٠٠٠	٢٦٠,٠٠٠	---	٩٠٠,٠٠٠
اليهـود	٧٠,٠٠٠	٨٠,٠٠٠	---	١٥٠,٠٠٠
طوائف مختلفة	٢٤٠,٠٠٠	٦٠,٠٠٠	---	٣٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	١٥,٥٠٠,٠٠٠	١٦,٠٥٠,٠٠٠	٣,٨٠,٠٠٠	٣٥,٣٥٠,٠٠٠

(١) بما فى ذلك الموارنة فى جبل لبنان وعددهم ١٤٠,٠٠٠ .

الإمبراطورية العثمانية سنة ١٩١٤
المساحة وعدد السكان

	المساحة بالأميال المربعة	السكان
تركيا فى أوروبا	١٠,٨٨٢	١,٨٩٠,٠٠٠
تركيا فى آسيا الصغرى بما فى ذلك أرمينيا وكردستان	٢٧١,٢٦٢	١٢,٦٥٧,٨٠٠
الولايات العربية فى الشرق الأدنى		
العــــراق		
الموصـل	٣٥,١٣	٥٠٠,٠٠٠
بغـداد	٥٤,٥٤	٩٠٠,٠٠٠
بصـرة	٥٣,٥٨	٦٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	١٤٣,٢٥	٢,٠٠٠,٠٠٠
ســوريا :		
حلب	٣٣,٤٣٠	١,٥٠٠,٠٠٠
دير الزور « سنجق مستقل »	٣٠,١١٠	١٠٠,٠٠٠
سوريا	٣٧,٠٢٠	١,٠٠٠,٠٠٠
بيروت	٦,١٨٠	٥٣٣,٠٠٠
القدس « سنجق مستقل »	٦,٦٠٠	٣٤١,٦٠٠
لبنـان	١,١٩٠	٢٠٠,٠٠٠
المجمـــوع	١١٤,٥٣٠	٣,٦٧٤,٦٠٠

المصدر : زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية فى العلاقات العربية التركية (بيروت : د. النهار للنشر ، ط٣ ١٩٧٩) .

ملحق رقم (٢)

« فتوى شرعية لصالح الأقباط »

محكمة الدقهلية س٥ ص١٧٦ م٤٦٨

صورة أمر شريف أحضره جماعة النصارى الشاكين بالمنصورة باللغة التركية هم يذكرون أنهم يسددون للإدارة مال الميرى ومال الجزية ويشتكون من الأشياء التى سترد بعد ذلك .

م٤٦٩ صورة الفتوى التى بأيديهم فى خصوص ذلك

ماذا يقول السادة العلماء رضى الله تعالى عنهم فى طايفة من النصارى ساكنين بمدينة المنصورة بأملاكهم عن آبائهم وأجدادهم ، وبجوارهم زاوية بابها للشارع المسلوك وأصلها كانت ملكًا لذمى ، وفى كل قليل يتعرض لهم جماعة بالأذية والأضرار ويعينون عليهم معينًا من الديوان بالتساويف الباطلة ، ويتعللون عليهم بأنهم يعلون بنايهم « بنائهم » على المسلمين ، وإنما يقصدون بذلك ظلمهم وغرامهم بغير وجه شرعى ، فهل والحالة هذه يجوز لجماعة المذكورين أذية طايفة النصارى المذكورين بالتساويف الباطلة عليهم والتعللات الواهنة ، ويحرم عليهم ذلك لكون الذميين المذكورين « معصومون » خصوصًا وقد أوصى عليهم سيد الأنام ومصباح الظلام لقوله من آذى ذميًا أو انتقض ماله كُنْتُ حجيجة يوم القيامة ، وإن استحلوا ظلمهم بذلك هل يكفرون بذلك وتبين زوجاتهم بذلك ، وهل يثاب ولى الأمر نصره الله تعالى على الأخذ (...) وعلى منع كل من يتعرض بظلامة أو غرامة أو غير ذلك أفيدوا الجواب ؟

(الرد)

مادة ٤٧٠

لا تجوز للجماعة المذكورين أذية طايفة النصارى المذكورين بالتساويف الباطلة عليهم والتعللات الواهية ويحرم عليهم بذلك ويثاب ولى الأمر على منع من يتعرض لهم بغير مرجع شرعى والله تعالى أعلم وكتبه عبد المنعم البشبيشى الحنفى .

مادة ٤٧١

يحرم على من سوف على جماعة النصارى أو سعى فى أذيتهم أو ظلمهم أو تغريمهم شيئًا لقول الصادق المصدوق عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام من أذى ذميًا أو أنقص ماله كنت حجيجه يوم القيامة إلى غير ذلك مما روى فى هذا المعنى ، وللنصارى المذكورين التصرف فى بنايتهم وإن عرف من تسبب فى غرمهم كان لهم عليه الرجوع بجميع ما غرموه عليه لتسببه فى ذلك ، وبيان من له ولاية الأمر فى ذلك على كف القهر عن الرعية المذكورين وإن كانوا نصارى هم من جماعة الرعية وكل راع مسئول عن رعيته ، والله الموفق وكتبه أفقر العباد إلى عفو ربه الجواد محمد بن قمر الباب الأزهرى المالكى عفى ربه عنه .

مادة ٤٧٢

نعم لا يجوز للجماعة المذكورين أذية طايفة النصارى المذكورين ولا إضرارهم ولا ظلمهم ولا التسبب فى تغريمهم بالتساويف الباطلة عليهم ولا التعلل عليهم بالأوهام الباطلة الواهنة ، بل يحرم على الجماعة المذكورين ذلك ، ويلزمهم التعزير الشديد اللايق بحالهم الزاجر لهم ولأمثالهم عن قبيح أفعالهم بما يراه الحاكم باجتهاده من حبس أو ضرب أو نفى أو غير ذلك باجتهاد الحاكم بل كل من استحل ظلمهم كفر وخرج عن الإسلام وجرت عليه أحكام المرتدين لأنهم « معصومون » فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يظلمهم لأمر سيدنا محمد ﷺ بالوصية بهم فى أحاديث كثيرة ويثاب ولى الأمر نصره الله تعالى على الأخذ بيدهم وعلى منع كل من يتعرض لهم بظلم أو غرم وغير ذلك والله أعلم وكتب محمد المرخومى الشافعى.

مادة ٤٨٣ - الحمد لله

لا تجوز للجماعة المذكورين أذية طايفة النصارى المذكورين بالتساويف الباطلة عليهم ويحرم عليهم ذلك لكون الذميين المذكورين « معصومون » ولا يجوز لأحد أذيتهم بغير وجه شرعى والله أعلم كتبه حمدان المقدسى الحنبلى .

المصدر : محمد عفيفى ، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى ، القاهرة الهيئةج المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢ .

ملحق رقم (٣)

فرمان الكلخانة الصادر فى ٣ نوفمبر سنة ١٨٣٩ شعبان سنة ١٢٥٥هـ فى عهد السلطان عبد المجيد خان :

« لا يخفى على عموم الناس أن دولتنا العلية من مبدأ ظهورها وهى جارية على عاية الأحكام القرآنية الجليلة والقوانين الشرعية المنيفة بتمامها ، ولذا كانت قوة مكانة سلطتنا السنية ورفاهية وعمارية أهاليها وصلت حد الغاية وقد انعكس الأمر منذ مائة وخمسين سنة بسبب عدم الانقياد والامتثال للشرع الشريف ، ولا للقوانين المنيفة بناء على طروء الكوارث المتعاقبة والأسباب المتنوعة فتبدلت قوتها بالضعف وثروتها بالفقر ، وبما أن الممالك التى لا تكون إدارتها بحسب القوانين الشرعية لا يمكن أن تكون ثابتة كانت أفكارنا الخيرية الملوكية منحصرة فى إعمال الممالك واتحاد ورفاهية الأهالى والفقراء من يوم جلوسنا السعيد وصار التشبث فى الأسباب اللازمة بالنظر إلى مواقع ممالك دولتنا العلية الجغرافية ولأراضيها الخصبة ولاستعداد وقابلية أهاليها ، لتحصل بمشيئة الله تعالى الفائدة المقصودة فى ظَرْف خمس أو عشر سنين ، واعتمادًا على المعونة الإلهية واستنادًا على الإمدادات الروحانية النبوية ، وقد رؤى من الآن فصاعدًا أهمية لزوم وضع وتأسيس قوانين جديدة تتحسس ها إدارة ممالك دولتنا العلية المحروسة ، والمواد الأساسية لهذه القوانين هى عبارة عن الأمن على الأرواح وحفظ العرض والناموس والمال وتعيين الخراج وهيئة طلب العساكر للخدمة ومدة استخدامهم ، لأنه لا يوجد فى الدنيا أعز من الروح والعرض والناموس والمال ، فلو رأى إنسان أن هؤلاء مهددون وكانت خلقته الذاتية وفطرته الأصلية لا تميل إلى ارتكاب الخيانة ، فوقاية لحفظ روحه وناموسه لابد أن يتشبث فى بعض إجراءات للتخلص منها ، وهذا الأمر لا يخفى أنه مضر بالدولة والملة كما أنه إذا كان أمينًا على ماله وناموسه لا يحيد عن طريقه الاستقامة وتتحصر أفكاره وأشغاله فى القيام بواجب الخدمة لدولتنا وملته ، وكما أنه فى حال

فقدان الأمن على المال لا يميل الشخص إلى دولته وملته ، ولا ينظر للانتفاع بأملاكه بل كما أنه لا يخلو دائمًا من الفكر والاضطراب ، فلو قدر العكس ، أعنى لو كان الإنسان آمنًا على ماله وأملاكه ، فلا شك أنه يشتغل بأموره وتوسيع دائرة تعيشه وتتولد يومًا عنده الغيرة على الدولة والمملكة وتزداد محبته للوطن وبهذا يجتهد فى تحسين حاله .

وأما مادة تعيين الخراج فكل دولة لابد أن تكون محتاجة إلى العساكر وسائر المصاريف المقتضية للمحافظة على ممالكها وهذا لا تتيسر إدارته إلا بالنقود ، والنقود لا تتحصل إلى من الخراج فلا غرو أن النظر إلى تحسين هذه المادة من أهم الأمور هذا ولو أن أهالى ممالكنا المحروسة تخلصوا لله الحمد قبل الآن من بنوى اليد الواحدة التى كانت متسلطة على الإيرادات الوهمية ، لكن أصول الالتزامات المضرة المعتبرة من ضمن أسباب الخراب التى لم يظهر منها ثمرة نافعة فى أى حال لم تزل جارية للآن ، وهذا يعد كتسليم مصالح المملكة السياسية وإدارتها المالية ليد رجل ، وبالأحرى أن نقول بوضعها تحت قهره وجبره ، فإنه إن لم يكن رجلاً أمينًا لاشك أنه ينظر إلى فائدته الشخصية وتكون كل حركاته وسكناته عبارة عن غدر وظلم ، فيلزم بعد الآن تعيين خراج مناسب على قدر اقتدار وأملاك كل فرد من أفراد أهالى المملكة ، ولا يؤخذ شىء زيادة عن المقرر من أحد ما وتحديد وبيان سائر مصرف عساكر دولتنا العلية البرية والبحرية وكل لوازماتهم بموجب قوانين إيجابية والإجراء بمقتضاها .

وأما مسألة الجندية فلكونها من المواد المهمة حسب ما ذكر ومع كونه مفروضًا على ذمة الأهالى تقديم العساكر اللازمة للمحافظة على الوطن ، لكن الجارى للآن هو عدم النظر والالتفات إلى عدد النفوس الموجودة بالبلدة بل يطلب من بعض البلدان زيادة عن تحملها ومن البعض الآخر أنقص مما يتحمل ، وهذا فضلاً عما فيه من عدم النظام فإنه موجب لاختلال موارد منافع الزراعة والتجارة ، واستخدام العساكر إلى نهاية العمر أمر مستلزم لقطع التناسل ، فعلى تقدير طلب أنفار عسكرية من كل بلد يلزم وضع وتأسيس أصول مستحسنة لاستخدام العساكر أربع

أو خمس سنوات بطريق المناوبة ، والحاصل أنه بدون تدوين هذه القوانين النظامية لا يمكن حصول القوة والعمار والراحة فإن أساس جميع ذلك هو عبارة عن المواد المشروحة ، ولا يجوز بعد الآن إعدام وتسميم أرباب الجنح جهارًا ، أو خفية بدون أن تنظر دعاويهم علنًا بكل دقة بمقتضى القوانين الشرعية ، ولا يجوز مطلقًا تسلط أحد على عرض وناموس آخر ، وكل إنسان يكون مالكًا لماله وملكه ومتصرفًا فيهما بكمال الحرية ولا يمكن أن يتدخل فى أموره شخص آخر ، وإذا فرض ورفعت تهمة على أحد وكانت ورثته بريئى الساحة منها فبعد مصادرة أمواله لا تحرم ورثته من ميراثهم الشرعى وتمتاز سائر تبعية دولتنا العلية من المسلمين وسائر الملل الأخرى بمساعدتنا هذه الملوكية بدون استثناء ، وقد أعطيت من طرفنا الملوكى الأمنية التامة فى الروح والعرض والناموس والمال بمقتضى الحكم الشرعى لكل أهالى ممالكنا المحروسة وسيعطى القرار اللازم باتفاق الآراء عن المواضيع الأخرى أيضًا وستزاد أعضاء مجلس الأحكام العلية على قدر اللزوم ، وتجتمع هناك وكلاء ورجال دولتنا العلية فى بعض الأيام التى ستعين ، وجميعهم يبدون أفكارهم وأراءهم بالحرية التامة بدون تحاش . وتتقرر القوانين المقتضية المختصة بالأمن على الروح والمال وتعيين الخراج ، وستجرى المكاملة اللازمة عنها بدار شورى باب السر عسكرية وكلما تقرر قانون يعرض لطرفنا الملوكى لتتويج عاليه بخطنا الملوكى حتى يكون دستورًا للعمل إلى ما شاء الله ، وبما أن هذه القوانين الشرعية ستوضع لإحياء الدين والدولة والملك والملة فسيؤخذ لعهد والميثاق اللازم من قبلنا الملوكى بعدم وقوع أى حركة مخالفة لهم وسنحلف قسمًا بالله العظيم فى أودة[1] . الخرقة الشريفة بحضور جميع العلماء والوكلاء وسيصير تحليفهم أيضًا وعلى هذا فكل من خالف هذه القوانين الشرعية من الوكلاء والعلماء أو أى إنسان كان مهمًا كانت صفته سيجرى توقيع العقاب اللازم عليهم بدون رعاية رتبة ولا خاطر ، وسيصير تدوين

(١) أوده أو أوطه : لفظ تركى معناه غرفة والخرقة الشريفة هى ثوب النبى ﷺ .

المصدر : محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العثمانية ، تحقيق إحسان حقى » بيروت – ط٢ – ١٩٨٣م » .

قانون جزاء مختص بذلك ، ولكون كافة المأمورين لهم راتب واف الآن فإن وجد منهم من يكون راتبه قليلاً سيصير ترقية حاله .

هذا ولينظر فى مادة الرشوة الكريهة بتدوين قانون شديد لذلك ، لأنها أعظم سبب لخراب الملك وممقوتة شرعًا ، ولكن الإصلاحات المشروحة آنفًا ستزيل طوارئ الفقر والفاقة كلية ، فكما أنه سيصير إعلان إرادتنا الملوكية هذه للأستانة ولكافة أهالى ممالكنا المحروسة يلزم أن تبلغ أيضًا لسفراء الدول المتحابة الموجودين بالآستانة ليكونوا شهودًا على دوام هذه الإصلاحات إلى الأبد إن شاء الله تعالى ونسأل مالك الممالك أن يلهمنا التوفيق جميعًا وأن يصب على كل من خالف هذه القوانين المؤسسة سوط عذاب النقمة ، وأن لا ينجح له أعمالاً مدى الدهر آمين حرر فى يوم الأحد ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥ .

ملحق رقم (٤)

الخط الهمايونى الصادر فى ١٨ نوفمبر سنة ١٨٥٦ / ١١ جمادى الآخرة سنة ١٢٧٢هـ فى عهد السلطان عبد المجيد :

من أهم أفكارنا السامية سعادة أحوال كافة صنوف التبعة التى أودعها الله إلى يدنا الملوكية المؤيدة ، ولما بذلنا من همـمنا الملوكيـة فى هذا الشـأن من يوم جلوسنا المقرون باليمين قد تزايد عمار وثروة مملكتنا العلية يومًا فيومًا وشوهدت جملة فوائد نافعة ولكون تأييد وتوسيع نطاق النظامات الجديدة التى توفقنا إلى الآن لوضعها وتدوينها بالموافقة للموقع العالى الحائزة له دولتنا العلية بين الدول المتمدنة مطلوبنا إيصالها إلى درجة الكمال ، وقد تأيدت بعناية الله تعالى ، وبمساعى عموم تتبعتنا الملوكية الجميلة وبهمة ومعوانة الدول المتحابة ، حقوق دولتنا العلية الخارجية ، ولذا فهذا العصر يعد بالنسبة لدولتنا العلية مبدأ زمن الخير ، وبما أمن أهم رغائبنا المجبولة على الشفقة تقدم الأسباب والوسائل الداخلية المتلزمة تزايد قوة سلطتنا العلية وعمار ممالكنا السنية وحصول تمام سعادة أحوال كافة صنوف تبعة دولتنا العلية الملوكية المرتبطة بعضها ببعض بروابط الوطنية القلبية والمتساوية الماهية فى نظر شفقتنا الملوكية من كل الوجود ، قد أصدرنا إرادتنا الملوكية هذه بإجراء الأمور الآتية بالذكر .

وهى اتخاذ التدابير المؤثرة نحو تأمين كافة التبعة الملوكية من أى دين ومذهب كانوا بدون استثناء على الروح والمال وحفظ الناموس وإخراج جميع التأمينات التى وعد بها بمقتضى الترتيبات الخيرية وخطنا الملوكى الساب تلاوته فى الكلخانة من حيز القوة إلى حيز الفعل وتقرير وإبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التى منحت وأحسن بها فى السنين الأخيرة والتى منحت من قبل أحدادنا العظام للطوائف المسيحية وكافة الملل غير المسلمة الموجودين تحت ظل جناح عاطفتنا السامى بممالكنا المحروسة الملوكية وقد صار الشروع فى رؤية وتسوية الامتيازات

والمعافيات الحالية للعيسويين وسائر التبعة غير المسلمة فى مهلة معينة بحيث يهتمون بعرضها إلى جانب بابنا العالى بحسب الإصلاحات التى يستدعيها الوقت وآثار المدنية المكتسبة وموافقة إرادتنا الملوكية ويصير توثيق الرخصة التى أعطيت لأساقفة الطائفة المسيحية من قبل ساكن الجنان السلطان أبى الفتح محمد خان الثانى وخلفائه العظام وما صار تأمينهم عليه من قبلنا بحسب الأحوال والظروف الجديدة وبعد إصلاح أصول الانتخابات الجارية الآن للبطاركة يصير إجراء كافة الأصول اللازمة فى نصبهم وتعيينهم بالتطبيق لأحكام براءة البطريكية العالى مدى الحياة ، ويصير استيفاء أصول تحليف البطاركة والمطارنة والأساقفة والحاخامات بالتطبيق للصورة التى تتقرر بين بابنا العالى وجماعة الرؤساء الروحانية المختلفة ويصير منع كافة الجوائز والعوائد الجارى إعطاؤها للرهبان مهما كانت صورتها وتخصص إيرادات معينة بدلها للبطاركة ورؤساء الطوائف ويصير تعيين معاشات بوجه العدالة بموجب ما يتقرر وبحسب أهمية رُتب ومناصب سائر الرهبان ولا يحصل السكوت على أموال الرهبان المسيحيين المنقولة والغير منقولة ، بل يصير إحالة حسن المحافظة عليها على مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم رهبان وعوام كل طائفة لإدارة مصالح طوائف المسيحيين والتبعة الغير مسلمة والبلاد والقرى والمدن التى تكون جميع أهاليها من مذهب واحد لا يحصل إحداث موانع فى بناء سائر المحلات التى تكون مثل مكاتب وإستباليات ومدافن مختصة بإجراء عادتهم حسب هيأتها الأصلية ، وعند لزوم إنشاء هذه المحلات مجدداً بحسب استصواب البطاركة ورؤساء الملة يلزم رسمها وبيان صفة إنشائها وتقديم ذلك إلى بابنا العالى ، وإما أن يجرى المقتضى فيها بموجب إرادتنا السنية الملوكية المتعلقة بقبول الصُّوَر السابق عرضها ، وإما أن يصير بيان المعارضات المختصة بذلك فى ظرف مدة معينة وإذا وجدت طائفة من مذهب منفردة بمحل وليست مختلطة مع مذاهب أخرى فلا تصادف صعوبات في إجراء الخصائص المتعلقة بنافذ عوائدها فى هذا المحل علنًا وإذا كانت قرية أو بلدة أو مدينة مركبة أهاليها من أديان مختلفة يمكن كل طائفة منهم ترميم وتعمير كنائسها واستبالياتها ومقابرها بحسب الأصول الموضحة

بالمحلات المخصصة لهم الموجودة محلات سكنهم بها ، وأما الأبنية المقتضى إنشاؤها مجددًا يلزم أن تعرض البطاركة والمطارنة لبابنا العالى باسترحام الرخصة اللازمة عنها ، فإن لم يوجد لدى دولتنا العلية موانع فى الامتلاك تصدر بها رخصتنا السنية وكافة المعاملات التى يحصل فيما يماثل كل هذه الأشغال بكمال الحرية مهما كان مقدار العدد لهذا المذهب ، وتمحى وتزال إلى الأبد من المحررات الرسمية الديوانمية كافة التعبيرات والألفاظ المتضمنة تحقير جنس لجنس آخر فى اللسان أو الجنسية أو المذهب من أفراد تبعة سلطتنا السنية ويمنع قانونًا استعمال كل وصف وتعريف يمس الشرف أو يستوجب العار بين أفراد الناس ورجال الحكومة وبما أن عوائد كل دين ومذهب موجود بممالكنا المحروسة جارية بالحرية فلا يمنع أى شخص من تبعتنا الملوكية من إجراء رسوم الدين المتمسك به ولا يؤذى بالنسبة لتمسكه به ولا يجبر على تبديل دينه ومذهبه ، ولكون انتخاب وتعيين خدمة ومأمورى سلطتنا السنية منوطًا باستنساب إرادتنا الملوكية فيصير قبول تبعة دولتنا العَليَّة من أى ملة كانت فى خدماتها ومأموريتها بحيث يكون استخدامهم فى المأموريات بالتطبيق للنظامات المرعية الإجراء فى حق العموم بحسب استعدادهم وأهليتهم وإذا قاموا بإيفاء الشروط المقررة بالنظامات الملوكية المختصة بالمكاتب التابعة لسلطتنا السنية بالنسبة للسن والامتحانات يصير قبولهم فى مدارسنا الملكية والعسكرية بلا فرق ولا تمييز بينهم وبين المسلمين وعدا ذلك فإن كل طائفة مأذونة بإعداد مكاتب أهلية للمعارف والحرف والصنائع ، إنما طرق التدريس وانتخاب المعلمين يكون تحت ملاحظة مجلس المعارف المختلط المعينة أعضاؤه من طرفنا الملوكى وتحال كافة الدعاوى التجارية أو التجارية التى تقع بين المسلمين والمسيحيين وسائر المِلَلِ غير المسلمة أو بين التبعة المسيحية وساءر التبعة غير المسلمة مع بعضهم على الدواوين المختلطة والمجالس التى تعقد من قبل هذه الدواوين ، واستماع الدعاوى يكون علنًا بمواجهة المدّعى والمدّعى عليه وتصدق شهادة الشهود الذين يقدمانهم بمجرد تحليفهم اليمين حسب قواعدهم ومذاهبهم والدعاوى المختصة بالحقوق العادية يصير رؤيتها بالمجالس المختلطة بالولايات والمديريات بحضور كل

من القاضى والوالى ، ويكون إجراء هذه المحاكمات بهذه المحاكم والمجالس علنًا وإذا وجدت دعاوى مثل حقوق الميراث التى تقع بين اثنين من المسيحيين أو سائر التبعة الغير مسلمة ورغب أصحاب الدعاوى رؤيتها بمعرفة المجالس أو بطرف البطرك أو الرؤساء الروحانيين بغير إحالتها على الجهة التى يرغبونها ، والمرافعات التى يصير إجراؤها بحسب قانون التجارة والجنايات ، يصير إنهاؤها بكل سرعة بعد ضبطها وتنقيحها وترجمتها للألسن المختلفة المتداولة فى ممالكنا المحروسة الملوكية ونشرها أولاً فأولاً ، ومباشرة إصلاح كافة السجون المخصوصة لحبس مستحقى التأديبات الجزائية ومن تنحصر منهم الشبهة فى مدة قليلة حسب ما تقتضيه الإنسانية والعدالة ، وتلغى كافة المعاملات المشابهة للإيذاء والجزاءات البدنية ، ومن يكون مسجونًا لا يعامل بغير المعاملات الموافقة لنظامات الضبط المدونة من قبل سلطتنا السنية ، وفضلاً عن منع الحركات التى ستقع مخالفة لها بالكلية فإنه سيصير تأديب من يأمر بإجراء ما يخالف ذلك من المأمورين ومن يجريه من الخدماء بمقتضى الجزاءات وستنظم الضبطيات بصورة تستدعى الأمنية الحقيقية والمحافظة على أموال وأرواح كافة التبعة الملوكية سواء كان بدار السلطنة السنية أو بالولايات والمدن والقرى وكما أن مساواة الخراج تستوجب مساواة سائر التكاليف والمساواة فى الحقوق تستدعى المساواة فى الوظائف فالمسيحيون وسائر التبعة الغير مسلمة يسحبون نمرة قرعة مثل المسلمين ، ويجبرون على الإنقياد للقرار الصادر أخيرًا وتجرى عليهم أحكام المعافاة من الخدمة العسكرية بتقديم البدل الشخصى أو النقدى ويصير تدوين القوانين اللازمة لاستخدام التبعة غير المسلمة في أقرب وقت من الزمن ونشرها وإعلانها ، وتنتخب أعضاء المجالس الموجودة بالولايات والمديريات من التبعة المسلمة والمسيحية وغيرهما بصورة صحيحة ولأجل التأمين على ظهور الآراء الحقيقية سيصير التشبث فى إصلاح الترتيبات التى تجرى فى حق تشكيل هذه المجالس لاستحصال دولتنا العلية على الأسباب والوسائل المؤثرة للوقوف على الحقيقة وملاحظة صحة نتيجة الآراء والقرارات التى تعطى عن ذلك ، وبما أن مواد القوانين المدونة فى حق بيع وتصريف العقارات والأملاك هى متساوية ، ولأجل أن

تمنح الأجانب الفوائد الجارى منحها للأهالى سيصرح لهم بالتصرف بالأملاك بعد الاتفاق الذى سيبرم بين دولتنا العلية والدول الأجنبية ، ولكون التكاليف وإخراج الموزع على كافة تبعة سلطتنا السنية لا ينظر فيه إلى أجناسهم ومذاهبهم بل جارى تحصيله بصفة واحدة ، فيلزم المذاكرة فى التدابير السريعة لإصلاح سوء الاستعمال الواقع فى أخذ واستيفاء هذه التكاليف وبالأخص العشور . ومادام أن أصول أحد العشور جارية على التوالى بدون واسطة فبدلاً عن إلزام دولتنا العلية بالإيرادات يصير اتخاذ هذه الصورة بدلاً عنها ، وما دامت الأصول الحالية جارية فمن يتعرض من مأمورى دولتنا العلية أو من أعضاء مجالسها للدخول فى الالتزامات الجارى إعلان مزادها علنًا أو أخذ حصة منها يمنع ويترتب عليه الجزاء الشديد وتتعين التكاليف المحلية بصفة لا تضر بالمحصولات ولا بالتجارة الداخلية على حسب الإمكان وللحصول على المبالغ المناسبة التى تتخصص لأجل الأشغال العمومية يصير علاوة عوائد مخصوصة على الولايات والمديريات التى تنتفع من الطرق والمسالك المنشأة بها برًا وبحرًا بقدرها ، وبما أن وضع أخيرًا ترتيب خصوصى فى حق تنظيم وتقديم دفاتر إيرادات ومصروفات سلطتنا السنية فى كل سنة فيصير الاعتناء بإجراء كامل أحكام ذاك الترتيب ومباشرة حسن تسوية المعاشات التى يصير تخصيصها لكل من المأمورين وبمعرفة مقام الصدارة الجليل يصير جلب مأمور من المأمورين الذين سيعينون من طرفنا الملوكى مع رؤساء كل طائفة لأجل أن يتواجدوا بالمجلس الأعلى للمذاكرة فى المواد المختصة بعموم تبعة سلطتنا السنية وهؤلاء المأمورين يعينون لمدة سنة وعندما يباشرون مأموريتهم يصير تحليفهم اليمين ولهم أن يُبْدُوا آراءهم وملحوظاتهم بكل حرية فى اجتماعات مجلسنا الأعلى العادية والتى تكون فوق العادة بدون أن يحصل لهم أدنى ضرر ، وتجرى أحكام القوانين المُخْتَصَّة بالإفساد والارتكاب والظلم فى حق كافة تبعة سلطتنا العلية مهما كانت جنسيتهم ومأمورياتهم وذلك بالتطبيق للأصول المشروعة ويصير تصحيح أصول العملة وتعمل الطرق المؤدية لاعتبار مالية الدولة مثل فتح البنوك وتعيين الأسباب التى تكون منبعًا لثروة ممالكنا المحروسة المادية وتخصيص رأس المال المقتضى وفتح الجداول والطرق

اللازمة لتسهيل نقل محصولات ممالكنا ومنع الأسباب الحائلة دون توسيع نطاق التجارة والزراعة وإجراء التسهيلات الحقيقة لذلك ويلزم النظر فى الأسباب المؤدية لاستفادة العلوم والمعارف الأجنبية ووضعها على التعاقب فى موقع الإجراء ، فيا أيها الصدر الأعظم الممدوح الشيم يلزمكم إعلان هذا الفرمان الجليل العنوان الملوكى حسب أصوله بدار السعادة ، ولكل طرف من ممالكنا المحروسة وإجراء مقتضيات الخصائص المشروحة حسب ما توضح آنفًا وبذل جل الهمة فى استحصال واستكمال الأسباب اللازمة والوسائل القوية للدوام والاستمرار على رعاية أحكامها الجليلة من الآن فصاعدًا ويلزمكم معرفة ذلك واعتماد علامتنا الشريفة . حرر فى أوائل شهر جمادى الآخرة سنة ١٢٧٢هـ (١٨٥٦) ١ . هـ ١ . هـ الخط الهمايونى .

* * *

المصدر : محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العثمانية ، تحقيق إحسان حقى « بيروت - ط٢ - ١٩٨٣ .

ملحق رقم (٥)

سلاطين آل عثمان

١ - عثمان	١٢٩٩
٢ - أورخان	١٣٢٦
٣ - مراد الأول	١٣٦٠
٤ - بايزيد الأول	١٣٨٩
ثم يتلو فترة وقع فيها صراع حول العرش	
بين أبناء بايزيد الثلاثة وهم (سليمان ومحمد وموسى)	١٤٠٢ - ١٤١٣
٥ - محمد الأول	١٤١٣
٦ - مراد الثانى	١٤٢١
٧ - محمد الفاتح	١٤٥١
٨ - بايزيد الثانى	١٤٨١
٩ - سليم الأول المُلَقَّب « بياوز »	١٥١٢
١٠ - سليمان الأول « القانونى »	١٥٢٠
١١ - سليم الثانى	١٥٦٦
١٢ - مراد الثالث	١٥٧٤
١٣ - محد الثالث	١٥٩٥
١٤ - أحمد الأول	١٦٠٣
١٥ - مصطفى الأول	١٦١٧
١٦ - عثمان الثانى	١٦١٨
١٧ - مراد الرابع	١٦٢٣
١٨ - إبراهيم ابن السلطان أحمد وأخو السلطان مراد الرابع	١٦٤٠
١٩ - محمد الرابع	١٦٤٨

٢٠ – سليمان الثانى	١٦٨٧
٢١ – أحمد الثانى	١٦٩١
٢٢ – مصطفى الثالث	١٦٩٥
٢٣ – أحمد الثالث	١٧٠٣
٢٤ – محمود الأول	١٧٣٠
٢٥ – عثمان الثالث	١٧٥٤
٢٦ – مصطفى الثالث	١٧٥٧
٢٧ – عبد الحميد الأول	١٧٧٤
٢٨ – سليم الثالث	١٧٨٩
٢٩ – مصطفى الرابع	١٨٠٧
٣٠ – محمود الثانى	١٨٠٨
٣١ – عبد المجيد	١٨٣٩
٣٢ – عبد العزيز	١٨٦١
٣٣ – مراد الخامس	١٨٧٩
٣٤ – عبد الحميد الثانى	١٨٧٦
٣٥ – محمد الخامس (رشاذ) ١٩٠٩	١٩٠٩
٣٦ – محمد السادس (وحيد الدين) ١٩١٨	
وفى ١٩٢٢ خليفة فقط	١٩١٨
٣٧ – عبد المجيد الثانى (خليفة فقط) ٢	١٩٢٢ – ١٩٢٤

ملحق رقم (٦)

محرران صادران من الباب العالى بتاريخ ٢٧ جمادى الآخرة سنة ١٣٠٨هـ و ٢١ شعبان سنة ١٣٠٨هـ بحفظ امتيازات البطركخانة للروم والأرمن :

أولاً : أنه بناء على التقارير التى قدمتها بطريقخانة الروم باستدعاء دوام حفظ امتيازاتها القديمة المذهبية فى شأن النفقة ، و « تراخومة » المهر المتولدة من عقد وفسخ النكاح ودعاوى الجهاز بقصد إجراء القرارات التى تصدر من البطريقخانة كما كان وفى مادة الوصاية وأصول تفتيش مكاتب الروم وفى أمر تحليف الرهبان وفى توفيقهم ومحاكمتهم بناء على الأمور الجزائية فتطبيقًا لما صار تبليغه بالبطريقخانة بتواريخ مختلفة بواسطة نظارة العادلية والمذاهب الجليلة توفيقًا لما جرى مقدمًا ومؤخرًا من التدقيقات والمذكرات فى هذه الأمور وتأييدًا لحفظ امتيازات البطريقخانة الحائزة لها بموجب بلآت عالية يقتضى مراعاة المعاملة القديمة فى رؤية دعاوى النفقة والتراخومة المتولدة من مواد عقد النكاح وفسخه ودعاوى الجهاز بالبطريقخانة متى كانت بالآستانة العلية وبالمترو بوليد خانة متى كانت بالخارج وكما أنه كان جار تنفيذ القرارات والإعلامات الصادرة من البطريقخانة بالآستانة ومن المترة بوليد خانة بالخارج أمر تقدير النفقات بدوائر الإجراء متى لم يقع اعتراض من الذين سيصير تحصيل النفقة منهم فمن الآن فصاعدًا يُحَال على البطريقخانة سماع وتدقيق الاعتراضات التى تقع من المقدر عليهم النفقات من جهة زيادتها أو عجزهم عن أدلتها « المسئلة التى عليها مداركة الشكوى » وما تصدره البطريقخانة بناء على بعد التدقيق فى القرارات النهائية تعديلاً أو تصديقًا تصير المبادرة فى إجرائه من دوائر الإجراء وبحسب الأصول الجارية فى حق سائر المديونين فلا يلزم أخذ مصاريف للتعيش من الطرف الآخر لمن يقتضى حبسه فى أثناء إجراء القرارات النهائية التى تصدر فى شأن النفقة أما

مسئلة الوصاية فهذه مع كونها من الأمور الحقوقية ولما كان أمر تدقيق المنازعات المتعلقة بها وتسويتها مما يقتضى النظر فيه بمجلس المختلط كما هو مقتضى أحكام المادة الثالثة من نظامنا مع البطريقخانة من الفصل المختص بوظائف أعضاء المجلس المذكور الدائمين فالوصاية التى تظهر بتركة من يعقب ورثة صغار أو كبار من المسيحيين متى كانت مصدق عليها من البطريق أو من المترة بوليد أو البسقبوس تكون معتبرة بالمحكمة ومع استثناء الأراضى الأميرية والأوقاف فكل ما كانت مشتملة عليه من المال أو الملك يصير ترمه للموصى له بها بلا وضع يد عليه وما يتوقع من المنازعات بين الورثة أو وصى الورثة الصغار فى شأن الوصاية أو فيما ينبعث عنها من جهة اعتبارها وعدمه فكما أنه ينبغى أن ينظر ذلك فى مجلس البطريكخانة المختلط بالأستانة العلية بمقتضى المادة الثالثة من نظامنا متها فكذلك ينظر فى مجلس المترو بوليبخانة بالولايات ويصير تنفيذ الإعلامات التى تصدر من المجالس المذكورة بدوائر الإجراء لدى الحكومة غير أنه لما كان هذا القرا عائدًا على طائفة الروم الأرثوذكس فإذا كان بعض الورثة منسوب لطائفة غير هذه أو كان من التبعة الأجنبية أو كانت الوصاية المصدق عليها محتوية على وقف أو أرض من الأراضى الأميرية أو شىء متنازع فيه مع أحد من تبعة الدولة العلية أو التبعة الأجنبية فالدعاوى المنبعثة من مثل هذه الوصاية يكون النظر فيها من خصائص محاكم الدولة العلية .

ولما كانت دروس المكاتب وجداولها جار تنظيمها أو التصديق عليها من البطريقخانات والمترة بوليد خانات وهى المصدقة أيضًا على الشهادات التى تكون بأيدى المهلمين والمعلمات فمن المقتضى معلومية الحكومة بها ولذلك يرى لزوم تفتيش التدريس بتلك المكاتب من طرف مفتشى المعارف أو مديريها وإذا رؤى أنه جار إعطاء دروس مضرة أو وُجد المكاتب معلمين أو معلمات ليسوا حائزين شهادات فتصير المخابرة مع البطريقخانة أو المتر بوليد خانة من نظارة المعارف إن كان ذلك بالأستانة العلية ومن الحكومات المحلية إن كان ذلك بالخارج ويمنع تدريس مثل تلك الدروس كما يصير تبديل أولئك المعلمين والمعلمات بغيرهم بواسطة البطريقخانة أو المترة بوليد خانة .

وحيث أن امتناع الرهبان عن أداء اليمين مثل سائر الناس عند حضورهم للشهادة فى الأمور الجزائية محدث للإشكالات فى أمر المحاكم من عهد وضع أوصل المحاكمات الجزائية للآن فالرهبان الذين يقتضى تحليفهم لأسباب أمور حقوقية أو دعاوى جزائية تصير معاملتهم على موجب الفقرة النظامية التى وضعت لهذا الأمر فى تحليفهم للبطريكخانة أو المترة بوليد خانة التى وضعت لهذا الأمر فى تحليفهم للبطريكخانة أو الكترة بوليد خانة التى ينتسبون إليها على مقتضى عوائدهم المذهبية . أما ما كان من أمر توفيقهم ومحاكمتهم فإن كان ذلك بسبب دين فيجرى توفيقهم بالبطريكخانة أو المترة بوليد خانة التى ينتسبون إليها كما كان جار قديمًا أما القسيسون والرهبان الذين ينبغى استنطاقهم ومحاكمتهم بالمحاكم العادلية بأمور جزائية فمذكرة الجلب التى يلزم إصدارها من دوائر الاستنطاق والمحاكم يقتضى تبليغها إليهم بواسطة البطريكخانة إن كانوا بدار السعادة وبواسطة المترة بوليد إن كانوا بالخارج بحيث تكون البطريكخانة إن كانوا بدار السعادة وبواسطة المترة بوليد إن كانوا بالخارج بحيث تكون البطريكخانة والمتر بوليد والبسقبوس تحت المجبورية فى تسليم الراهب للحكومة عقب استلام الجلب وإن لم يؤدوا هذه المجبورية أو لم يتمثل لها الراهب الصادرة فى حقه مذكرة الجلب فيصير الرجوع بالطبع لحكم القانون فى إحضاره إنما لحين ثبوت التهمة وترتيب الجزاء لا يوضع المتهم منهم فى المحلات المعدة للحبس وتوقيف العوام بل يجرى حجزه فى مكان يليق بحاله وصفته بدائرة الحكومة كغيرهم من مرعى الخاطر ومن تثبت عليهم التهمة منهم وكانت من نوع الجنحة أو المخالفة فحيث أن هذه الحالة لا يلزم عليها نزع صفته الروحانية فما يترتب عليه من جزاء الحبس ينبغى أن يمضيه فى البطريقخانة أو المترة بوليد خانة التى هو منسوب إليها وأما إذا كانت الجريمة المسندة إليه فى مرتبة الجناية فيصير وضعه بالأودة التى تخصص إليه بدائر الحكومة لحين إتمام استنطاقه وبعد ثبوت التهمة وتوقيع الحكم عليه وسلب صفته الروحانية فما يترتب عليه من الجزاء القانونى ينبغى أن يمضيه بالحبس العمومى وإذا وقع ما يخل النظام والراحة بمحل من الممالك الشاهنية فعلاً ودعت الحالة لإعلان الإدارة العرفية به فلحين ما تعرض الأحوال والأسباب الموجبة لذلك على أرباب المجلس الحربى أنهم فى أثناء إجراء

محاكمة من يتوقع منهم جرائم بدون استثناء بداخل تلك المملكة أن يراعوا الأصول المبسوطة أعلاه فى حق من يصير توقيفه وحبسه من القسيسين والرهبان وقد حصلت المذاكرة فى ذلك بمجلس الوكلاء المخصوص واستنتسب لديه ما ذكروا بالاستئذان صدرت الإرادة السنية الشاهانية به واقتضى ترقيمه لدولتكم بأمل الاهتمام فى إيفاء المعاملة على الوجه المسطور .

ثانيًا : الأرمن :

لما كان من مقتضى القرارات المتخذة طبقًا لما صدر إجراؤه من التدقيقات والمذاكرات فى ما التمسته بطريقخانة الأرمن من دوام المحافظة على امتيازاتها المذهبية وتأييدًا للمحافظة على تلك الامتيازات الحائزة لها البطريقخانة المذكورة بمقتضى براءات عالية أن مدلول فرمان البطريقية يقضى بعدم عزل ونفى من يكون حائزًا لصفته مرخصخانة أو بسقبوس مالم يصير الاستعلام من بطريق الطائفة عن صحة ما يتوقع من التشكيات فى حقهم فمن الآن فصاعدًا تجرى معاملة كل مرخصخانة وكل بسقبوس بحسب تلك الأصول القديمة بحيث يستثنى منهم من يضبط بجريمة مشهودة .

وإذا دعت الحال لإيقاف أحد الرهبان ومحاكمته بسبب دين « أى لأسباب حقوقية » فيجرى إيقافهم بالبطريقخانة أو المرخصة خانة التى ينتسبون إليها كما كان جاريًا قديمًا أما القسيسون والرهبان الذين ينبغى استناطقهم ومحاكمتهم بالمحاكم العدلية بأسباب أمور جزائية فيقتضى تبليغ مذكرة الجلب أى علم الطلب التى يلزم إصدارها من دوائر الاستنطاق والمحاكم إليهم بواسطة البطريقخانة إن كانوا بالأستانة وبواسطة المرخصة خانة إن كانوا بالخارج حيث تكون البطريقخانة والمرخصة خانة مجبورة على تسليم الراهب المتهم للحكومة عقب استلام مذكرة الجلب وإن لم تؤدى هذه المجبورية أو لم يمتثل لها الراهب الصادر فى حقه مذكرة الجلب فيصير الرجوع بالطبع لحكم القانون فى إحضاره إنما لحين ثبوت التهمة عليهم وترتيب الجزاء فى حقهم لا يوضعون فى المَحلاَت المعدة لحبس وتوقيف سائر الناس بل يجب حجزهم فى أودة تليق بشأنهم وصفتهم بدائرة الحكومة كغيرهم من

مرعيى الخاطر ومن تثبت عليهم التهمة منهم وكانت من نوع الجنحة والمخالفة فما دام أن هذه الحالة لا تستدعى نزع صفته الروحانية فما يترتب عليه من جزاء الحبس ينبغى أن يمضيه بالبطركخانة أو المرخصة خانة التى هو منسوب إليها وأما إذا كانت الجريمة المسندة إليه فى درجة الجناية فيصير وضعه بالأودة التى تخصص إليه بدائرة الحكومة لحين تمام استنطاقه وبعد ثبوت التهمة وتوقيع الحكم عليه وسلب صفته الروحانية فما يترتب عليه من الجزاء القانونى يلزم أن يمضيه بالحبس العمومى وإذا حدث ما يخل النظام والراحة فعلاً بمحل من محال الممالك الشاهنية ودعت الحال لإعلان الإدارة العرفية به فلحين ما تندفع الأحوال والأسباب الموجبة لذلك على المجلس الحربى أنه فى أثناء إجراء المحاكمات بلا استثناء فى حق أرباب الجرائم بداخل تلك المملكة يراعى الأصول المسرودة أعلاه فى حق من يصير توقيفه وحبسه من القسيسين والرهبان .

ثم حيث أنه حاصل من الرهبان امتناع عن أداء اليمين مثل سائر الناس عند حضورهم للشهادة فى الأمور الجزائية وهذا الامتناع مُحدِث للإشكالات فى أمر المحاكمة من عهد وضع أصول المحاكمات الجزائية للآن فالرهبان الذين يقتضى تحليفهم لأسباب حقوقية أو دعاوى جزائية تصير معاملتهم على موجب الفقرة النظامية التى وضعت لهذا الأمر بتحليفهم فى البطريكخانة أو المرخصة خانة التى ينتسبون إليها بالتطبيق على عوائدهم المذهبية .

ولما كانت أمور النفقات المتولدة عن مواد عقد الأنكحة وفسخها جار رؤيتها من القديم بالبطريقخانة فى الآستانة أو بالمرخصة خانة فى الخارج فمع مراعاة هذه المعاملة القديمة بعد الآن فالقرارات أو الإعلامات التى تصدر بتقرير النفقات من البطريقخانة أو المرخصة خانة كما أنه كان معتاد رؤيتها بدوائر التنفيذ متى لم يكن هناك اعتراض ممن ينبغى تحصيل النفقة منهم فكذلك عند حصول المعارضة فى حالة العجز عن الأداء بدعوى أن ما قدر من النفقة كان زائداً ، ألا وهى المسئلة الاشتكالية الأصلية ، يحال استماعها والتدقيق فيها على البطريقخانة والقرارات الأخيرة التى تصدر منها بعد التدقيق سواء كان بتعديل السابق أو التصديق عليه تعد

نهائية ولا ينظر فيها لأى دعوى ولا اعتراض ويجرى اللازم فيها بدوائر التنفيذ وتعطى عنها تعليمات للمحاكم العدلية ومعلومات للمحاكم الشرعية لتوفيق الحركة على الأصول الجارية فى حق سائر المديونين من هذا القبيل .

وحيث كان من الأصول الجارية قديمًا أن يصير الاستعلام من البطريقخانة عن أرباب المواريث فى دعاويهم التى تنظر لدى المحاكم الشرعية فمن الآن فصاعدًا أيضًا تراعى هذه الأحوال ثم ولو أنه لم يتكلم بشئ إلى الآن فى الصدقات الجارى إعطاءها من الناس برضائهم لإنشاء وتعمير وإدارة المعابد والمكاتب وجميع المؤسسات المخصوصة بالطائفة لكن بما أن طبع تذاكر بهذه الوسيلة بلا رخصة وأخذ نقود من الأهالى ينافى الأصول المتخذة من طرف الحكومة السنية يعنى أنه من اللزم وقوف الحكومة على ما يجلب ويستحصل عليه من النقود بهذه الواسطة من الأهالى فمتى أراد رؤساء طائفة الأرمن الروحانية جمع نقود من أفراد الطائفة بموجب تذاكر مطبوعة لإنشاء أو تعمير أو إدارة أى نوع من المؤسسات الخيرية يلزمهم بيان أسبابها وتعيين مقدارها للحكومة السنية واستدعاء رخصة بها مثل سائر رؤساء الوظائف وحينئذ تعطى لهم المساعدة اللازمة .

وبما أن المادة السادسة والأربعين المتعلقة بوظائف قومسيون التأسيسات من نظامنامة البطريقخانة، مصرح بها عدم إمكان إنشاء أو تعمير كنيسة أو مكتب أو ما يمثل ذلك من الأماكن المذهبية فى دار السعادة وحواليها مالم يكن بمعرفة ذلك القومسيون ورضاء المجلس الجسمانى ومندرج فقرات مخصوصة بفرمان الإصلاحات العالى الصادر فى سنة ألف ومائتين واثنين وسبعين هجرية قاضية بأن البطارقة ومترو بوليدى الطوائف يستأذنون من الباب العالى عمًا يقتضى إنشاؤه مجددًا من الكنائس والاستباليات والمكاتب والمدافن ومتى لم توجد موانع ملكية يسمح لهم بالرخصة السنية وعلى هذا حصلت المساعدة فى مستدعيات المرخصين الموجودين بالولايات الشاهنية خصوصًا ما كان منها تابعًا لدائرة « بطريقية » القدس الشريف ، و « فوتوغيكوسيه » سيس واختمار الروحانية فمع مراعاة هذه القاعدة بعد الآن أيضًا يصير الاستفسار من البطريقخانة عن مطالعاتها عند وقوع

استدعاءات من هذا القبيل من أفراد الطوائف الموجودين بالمحلات المنسوبة لبطريقية دار السعادة وعلى مقتضى جوًا بالطريقية تجرى المعاملة اللازمة .

وقد استسب ذلك بمجلس الوكلاء المخصوص وبالاستئذان عنه صدرت الإرادة السنية الشاهنية به وصار تبليغ بطريقخانة الأرمن بالقرارات المبحوث عنها من طرف نظارة العدلية والمذاهب الجليلة كما قد أعطيت معلومات بها لمن يلزم وهذا لحضرتكم لاستكمال أسباب الاعتناء بإجراء المعاملات المتعلقة بالمواد المشروحة بولايتكم الجليلة وملحقاتها توفيقًا للقرارات المرموقة أفندم .

صورة التحريرات السامية العمومية الصادرة من الباب العالى

سبق تبليغ دولتكم القرارات المتخذة تأييدًا لمحفوظية الامتيازات المذهبية الحائزة لها كل من بطريقخانة الروم والأرمن بمقتضى براءات عالية وتوفيقًا لعالى منطوق الإرادة السنية الشاهنية التى صدرت بعد الاستئذان بما استنسبه مجلس الوكلاء المخصوص بقطعتى التحريرات العمومية الصادرتين فى ٢٧ جمتدى الآخر و٢١ شعبان سنة ١٣٠٨ وحيث أن ما ينبغى مراعاته من التعهدات المذكورة وتعين بالتحريرات العمومية السالف ذكرها من جلب واستنطاق وتوقيف الرهبان لأجل المواد الحقوقية والجزائية وتحليفهم اليمين عند الاقتضاء ومن دعاوى النفقات المتولدة من عقد وفسخ الأنكحة بالطبع شاملاً لسائر الملل غير المسلمة فقد استنسب إجراء المهاملة فى مثل هذه الأحوال توفيقًا للأصول المذكورة وصار تبليغ ذلك لجهات الاقتضاء وهذا أيضًا لدولتكم لإجراء مقتضاه .

إفادة واردة لنظارة الداخلية من المعية السنية بمصر
بتاريخ ٢٤ ذى القعدة سنة ١٣٠٨ نمرة ١٦

بناء على ما ورد من نظارة الداخلية بتاريخ ٤ شعبان سنة ١٣٠٨ بشأن ما حدث من الإشكالات فى إجراء الأحكام المتعددة الصادرة بها الإعلامات من البطريقخانة الأرمن الكاثوليك غيابيًا وحضوريًا فى الدعوى التى أقامتها الست روزينة بنت

ماردیروس ضد زوجها سليم فرج أفندى القاضى بمحكمة طنطا الأهلية وطلب المخابرة مع جهة اللزوم لأجل الحصول على معرفة درجة الحدود الحائزة لها البطريقخانات فيما تصدره من الإعلامات والأحكام حتى بذلك تندفع المشاكل الحاصلة فى تنفيذها كتب من طرف الحضرة الفخيمة الخديوية إلى نظارة العدلية الجليلة بما لزم فى ذلك فوردت مكاتبتها بتاريخ ١٩ شوال سنة ١٣٠٨ ومعها ثلاث صور مطبوعة من التحريرات السامية العمومية الصادرة بتواريخ مختلفة فى شأن الامتيازات المذهبية الخاصة ببطريقخانة الروم والأرمن ما تقرر فى شأنها أخيرًا وما يتعلق بجلب الرهبان للمحاكم واستنطاقهم وتفيقهم وتحليفهم على حسب دواعى الأحوال وما تقرر فى دعاوى النفقات بحيث أن ذلك يكون عموميًا فى حق الجماعات الغير المسلمين لاتخاذها دستورًا للعمل فى مثل هذه الأحوال وها هى المذكورة مرسلة مع هذا لصوب سعادتكم لإجراء اللازم فيها حسب ما تقتضيه الحال أفندم .

المصدر : المعاهدات الدولية - ترجمة يوسف آصاف التى عقدتها الدولة العلية مع الدول الأوروباوية - مصر - ط٢ - ١٩٨٦ .

ملحق رقم (٧)

قائمة بأسماء الصدور العظام ورؤساء الوزراء فى الدولة العثمانية منذ ١٨٣٩ - ١٩٢٢م ، وأيضًا توليتهم المنصب وعدد المرات التى تولوه فيها :

The Ottoman Grand Vezirs and Prime Ministers, 1831 - 1922

Name	Term Dates of Service
1- Koca Huserv Mehmet Pasha.	1 July 2, 1839 - June 8, 1840.
2- Mehmet Emin Pasha.	3 June 8, 1840-December 4, 1841.
3- Topal Izzet Mehmet Pasha.	2 December 4, 1841-August 30, 1842.
4- Mehmet Emin Ruaf Pasha.	4 August 30, 1842-September 28, 1848.
5- Koca Mustafa Resil Pasha.	1 September 28,1824-September 28,1848.
6- Ibrahim Sarim Pasha.	1 April 29, 1848-August 12, 1584.
7- Koca Mustafa Resil Pasha.	2 August12,1584-January 26,1852.
8- Mehmet Emin Ruaf Pasha.	5 January 26,1852-October 3,1853.
9- Koca Mustafa Resil Pasha.	3 March 5,1852 - August 12,1848.
10- Mehmet Emin Ali Pasha.	1 August 6. 1852- October 3,1852.
11- Damet Mehmet Ali Pasha.	1 October 3,1852 - May 13,1853.
12- Mustafa Naili Pasha.	1 May 14,1853 - July 8, 1853.
13- Mustafa Naili Pasha.	2 July 10, 1853 - May 29, 1954.
14- Kibrisli Mehmet Emin Pasha.	1 May 29, 1954 - November 23,1854.
15- Koca Mustafa Resil Pasha.	4 November 23,1854-May 2,1855.
16- Mehmet Emin Ali Pasha.	2 May 2,1855-November 1,1856.
17- Koca Mustafa Resil Pasha.	5 November 1,1856-August 6,1857.
18- Mustafa Naili Pasha.	3 August 6,1857-October 22,1857.
19- Koca Mustafa Resil Pasha.	6 October 22,1857-January 7,1858.

20- Mehmet Emin Ali Pasha.	3 January 11,1858- October 18,1859.
21- Kibrisli Mehmet Emin Pasha.	2October 18,1859-December 23,1859.
22- Mehmet Rustu Pasha.	1December 24,1859-May 27,1860.
23- Kibrisli Mehmet Emin Pasha.	3 May 28,1860-August 6,1861.
24- Mehmet Emin Ali Pasha.	4 August 6,1861-November 22,1861.
25- Mehmet Fuat Pasha.	1 November 22,1861-November 22,1861.
26- Yusuf Kamil Pasha.	1 Januaty 5,1863-June 5, 1866.
27- Mehmet Fuat Pasha.	2 June 1, 1863 - June 5, 1866.
28- Mehmet Rustu Pasha.	2 June 5, 1866-February 11, 1867.
29- Mehmet Emin Ali Pasha.	5 February 11, 1867-September 7,1871.
30- Mahmut Nedim Pasha.	1 September 8,1871-July 31,1872.
31- Midhat Pasha.	1 July 31,1872-October 19, 1873.
32- Mehmet Rustu Pasha.	3 October 19, 1873-February 15,1873.
33- Ahmet Esat Pasha.	1 February 15,1873-April 15,1873.
34- Mehmet Rustu Pasha. Sirvanizade.	1 April 15,1873-April 15,1873.
35- Huseyin Avni Pasha.	1 Febrauary 15, 1875- April 25,1875.
36- Ahmet Esat Pasha.	2 April 26,1875-August 26,1875.
37- Mahmut Nedim Pasha.	2 August 26,1875-May 11,1876.
38- Mehmet Rustu Pasha.	4 May12,1876-December 19,1876.
39- Midhat Pasha.	2December 19,1875-February 5,1877.
40- Ibrahim Ethem Pasha.	1 February 5,1877-January 11,1878.
41- Ahmet Hamdi Pasha.	1 January 11,1878-May 28,1878.
42- Ahmet Vefik Pasha.	1 Febrauary 4, 1878- April 18,1878.
43- Mehmet Sadik Pasha.	1 April 18,1878-May 28, 1878.
44- Mehmet Rustu Pasha.	5 May 28, 1878-June 4, 1878.
45- Mehmet Esat Saffet Pasha.	1 January 11,1878-February 4,1878.
46- Hayreddin Pasha.	1 December 4,1878-July 29,1879.

47- Ahmet Arifi Pasha.	1 July 29,1879-October 18, 1879.
48- Mehmet Sait Pasha.	1 October 18, 1879-June 9, 1880.
49- Mehmet Kadri Pasha.	1 June 9,1880-September 12,1880.
50- Mehmet Sait Pasha.	2 September 12,1880-May 2,1882.
51- Abdurrahma[illegible]reddin Pasha.	1 May 2,1882-July 11,1882.
52- Mehmet Sait Pasha.	3 July 12,1882-November 3,1882.
53- Ahmet Vefik Pasha.	2 November 30,1882 - September 3,1882.
54- Mehmet Sait Pasha.	4 December 3,1882 - September 3,1882.
55- Mehmet Kamil Pasha.	1 September 25,1885 - September 4,1891.
56- Ahmet Cevat Pasha.	1 September 4,1891-June 8,1895.
57- Mehmet Sait Pasha.	5 June 8,1895-October 1, 1895.
58- Mehmet Kamil Pasha.	2 October 1, 1895-November 7,1895.
59- Halil Rifat Pasha.	1 November 7,1895-November 9,1901.
60- Mehmet Sait Pasha.	6 November 9,1901-January 14,1903.
61- Mehmet Ftit Pasha.	1 January 14,1903-July 22, 1908.
62- Mehmet Sait Pasha.	7 July 22, 1908-August 4,1908.
63- Mehmet Kamil Pasha.	3 August 5,1908 - February 14,1909.
64- Huseyin Hilmi Pasha.	1 February 14,1909-April 13,1909.
65- Ahmet Tavfik Pasha.	1 April 14-May 5,1909.
66- Huseyin Hilmi Pasha.	2 May 5,1909-December 28,1909.
67- Ibrahim Hakki Pasha.	1 January 12,1910 - September 29,1911.
68- Mehmet Sait Pasha.	8 September 30,1911-December 30,1911.
69- Mehmet Sait Pasha.	9 December 31,1911-July 16, 1912.
70- Ahmet Muhtar Pasha.	1 July 22, 1912-October 29, 1912.
71- Mehmet Kamil Pasha.	4 October 29, 1912-January 23,1913.
72- Mehmet Sevket Pasha.	1January 23,1913-Febrayuary 3,1917.
73- Sait Halim Pasha.	1 June 12, 1913-February 3,1917.

74- Mehmet Talat Pasha.	1 Febrayuary 4,1917-October 8, 1918.
75- Ahmet Izzat Pasha.	1 October 14, 1918-January 12,1919.
76- Ahmet Tavfik Pasha.	2November 11,1918-January 12,1919.
77- Ahmet Tavfik Pasha.	3 January 12,1919 - March 3,1919.
78- Damat Ferit Pasha.	1 March 4,1919 - May 16,1919.
79- Damat Ferit Pasha.	2 May 19,1919 - July 20, 1919.
80- Damat Ferit Pasha.	3 July 21, 1919 - October 1,1919.
81- Ali Riza Pasha.	1 October 2,1919 - March 3,1920.
82- Salih Hulusi Pasha.	1 March 8,1920 - April 2, 1920.
83- Damat Ferit Pasha.	4 April 5, 1920 - July 30, 1920.
84- Damat Ferit Pasha.	5 July 31, 1920 - October 17,1929.
85- Ahmet Tavfik Pasha.	4 October 21,1929-November 4,1922.

المراجع

أولاً : المراجع العربية

- القرآن الكريم

الكتب العربية والمترجمة

- إبراهيم أحمد شلبى ، السياسة فى اللغة والعلم ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٩٠م .

- إبراهيم بك حليم ، تاريخ الدولة العثمانية العَلِيَّة المعروف بكتاب التحفة الحليمية فى تاريخ الدولة العلية ، بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، ط١ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

- إبراهيم مدكور (تصدير ومراجعة) وآخرون ، قاموس العلوم الاجتماعية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م .

- ابن أبى الربيع (شهاب الدين أحمد بن حمد بن أبى الربيع ، سلوك المالك فى تدبير الممالك) ، تحقيق وتعليق الدكتور حامد ربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ ، جـ١ .

- سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد ربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٣ - جـ٢ .

- ابن الأثير الجزرى (أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى) ، الكامل فى التاريخ ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م . « ٩ أجزاء » .

- ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم) ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، شرح وتعليق محمد على الصابونى ، الإسكندرية: دار إحياء السنة ، د. ت .

- .... ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، جمع وترتيب عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم ، مجلد ٢٨ - د. ت .

- .... ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام مجلد ٣٥ - د. ت ، الإيمان الأوسط ، القاهرة : مكتبة الفرقان ، د. ت .

- ابن جرير الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى) ، تاريخ الأمم والملوك، بيروت : مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - ط٥ ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م « ٨ أجزاء » ونهاية مفصلة لتاريخ الطبرى .

- ابن الجوزى (عبد الرحمن بن الجوزى)، تلبيس إبليس، بيروت: دار الكتب العلمية ، د. ت .

- ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم) ، فتوح مصر وأخبارها ، بغداد : مكتبة المثنى ، نقلاً عن طبعة ليدن ١٩٢٠م .

- ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى) ، روضة الناظر وجُنَّة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٤ ، ١٣٩٧هـ .

- .... ، المغنى ، القاهرة ، الفلكى ، مطبعة العاصمة ، د. ت. جـ٩ .

- ابن قيّم الجوزية (شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية) ، أحكام أهل الذِمَّة ، تحقيق وتعليق صبحى الصالح ، بيروت : دار العلم .

- .... ، أعلام المُوقِّعين عن ربّ العالمين ، القاهرة : دار الحديث ، د. ت ، جزآن .

- .... ، الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية ، تحقيق محمد حامد الفقى ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .

- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير القُرَشِى) ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : إحياء الكتب العربية ، د. ت - ٤ أجزاء .

- .... ، السيرة النبوية ، بيروت : دار المعرفة ١٣٩٣هـ - ١٩٥٦ .

- .... ، البداية والنهاية ، بيروت : دار الكتب العلمية ، د. ت ، جـ١٣ .

- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافرى) ، السيرة النبوية تحقيق محمد فهمى السرجانى ، القاهرة : المكتبة التوفيقية بالأزهر ، د. ت ، جزآن.

- أبو إسحق الشاطبى (إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى المالكى) ، الموافقات فى أصول الشريعة ، تعليق عبد الله دراز ، القاهرة : المكتبة التجارية ، د. ت ، ٤ أجزاء .

- أبو الأعلى المودوى ، حقوق أهل الذمة ، القاهرة : المختار الإسلامى ، د. ت.

- .... ، الخلافة والملك ، الكويت : دار العلم ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ .

- أبو بكر العربى المالكى ، العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة ، بعد وفاة النبى ﷺ ، خَرجه وعلّق عليه محمود مهدي الأستانبولى ، ومحب الدين الخطيب ، القاهرة : مكتبة السنة ، ط٥ ، ١٤٠٨هـ .

- أبو جعفر بن محمد بن سلامة (الطحاوى) ، مختصر الطحاوى ، حقق أصوله ، وعلّق عليه أبو الوفا الأفغانى ، القاهرة : مطبعة دار الكتب العربى ، ١٣٧٠هـ .

- أبو الحسن البلاذرى (أحمد بن يحيى بن جابر بن داووي البغدادى البلاذرى) فتوح البلدان ، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ .

- أبو الحسن على بن الحسن بن على المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة : دار التحرير للطباعة والنشر ، د. ت ، جزآن .

- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، الأم ، القاهرة : دار الشعب ، د. ت. - ٧ أجزاء .

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (البخارى) ، صحيح البخارى ، القاهرة : دار الشعب ، د. ت - ٣ أجزاء .

- أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق هَرّاس ، القاهرة : مكتبة دار الفكر - ١٩٧٥ .

- أبو يعلى (محمد الحسين الفرّاء) ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : البابى الحلبى ، ط٢ ، ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٦م .

- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ، الخراج ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ١٣١٦هـ .

- .... ، اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، صححه وعلق عليه أبو الوفا الأفغانى ، القاهرة : مطبعة الوفاء ، ١٣٥٧هـ .

- أحمد أمين ، يوم الإسلام ، القاهرة : النهضة المصرية ، ١٩٥٢ .

- .... ، فجر الإسلام ، القاهرة : النهضة المصرية ، ط١٤ ، ١٩٨٦ .

- .... ، ضُحى الإسلام ، القاهرة : النهضة المصرية ، ط١٠ ، د. ت ، ٣ أجزاء .

- أحمد جودت ، تاريخ جودت ، ترجمة عبد القادر الدنا ، المجلد الأول ، د. ت.

- أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، القاهرة : البابى الحلبى ، ط١ ، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .

- أحمد سرى بابا شيخ تكية أبى عبد الله المغازى ، الرسالة الأحمدية فى تاريخ الطريقة العلية البكتاشية ، ط٢ ، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م .
- أحمد السعيد سليمان ، التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة ، القاهرة : دار المعرفة ، ط١ - ١٩٦١م .
- أحمد الصاوى ، الأقليات التاريخية فى الوطن العربى ، القاهرة : الحضارة العربية للإعلام والنشر - ١٩٨٩م .
- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، فى أصول التاريخ العثمانى ، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٥ .
- أحمد عبد الله القارى ، مجلة الأحكام الشرعية ، دراسة وتحقيق عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ومحمد بن إبراهيم أحمد على ، ط١ ، ١٤٦١هـ - ١٩٨١م .
- أحمد عزت عبد الكريم ، حركة التجديد فى المجتمع العربى فى القرن التاسع عشر ، محاضرات معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية د. ت. ن .
- أحمد فؤاد متولى ، قانونامه مصر الذى أصدره السلطان سليمان القانونى لحكم مصر ، د. ت. ن .
- أحمد فهد بركات الشوابكة ، حركة الجامعة الإسلامية ، الزرقاء : مكتبة المنار - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، ترجمة أبو ريدة ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة ، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م .
- آرثر شليزنجر ، تفكيك أمريكا ، صور في مجتمع متعدد الثقافات ، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات ، سلسلة الكتب المترجمة رقم (٨١٠) .
- أرمينوس فامبرى ، تاريخ بخارى ، ترجمة أحمد محمود الساداتى ، مراجعة يحيى الخشاب ، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م .
- أرنولد تويبنى ، مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، مراجعة شفيق غربال ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط١ ، ١٩٦٠ .
- .... ، تاريخ البشرية ، ترجمة نقولا زيادة ، بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، د. ت .
- أدمون رباط ، المسيحيون فى الشرق قبل الإسلام نظرة سريعة فى : المسيحيون العرب دراسات ومناقشات ، بيروت ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ .

- البرت حوارنى ، الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث ، جامعة أسكس محاضرة عربية لشركة كارابراس ، لونجمانز ١٩٦٩ .

- الفريد بتلر ، فتح العرب لمصر ، تعريب محمد فريد أبو حديد ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٩م - جزآن .

- الفن توفلر ، تحول السلطة بيْن العنف والثروة والمعرفة ، تعريب ومراجعة منى شنوان ونبيل عثمان ، ليبيا : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، ط٢ ، ١٤٠١هـ - ١٩٩٢م .

- إلهام على ذهنى ، مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩١م .

- أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى ، ترجمة لطيف فرج ، القاهرة : دار الفكر للدراسات والتوزيع والنشر ، ط١ ، ١٩٩١م .

- .... ، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية ، ترجمة زهير الشايب ، القاهرة : د. ن - ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

- أندرى كلو ، غازى الغزاة سليمان القانونى ، تعريب محمد الزرقى ، تونس : التركى للنشر ، ١٩٩١م .

- بارتولد ، مادة التركمان فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب - المجلد التاسع .

- بارتولد ، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، ترجمة أحمد السعيد سليمان ، القاهرة : الأنجلو ، ١٩٦٠م .

- .... ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ، القاهرة : دار المعارف ، ط٥ .

- .... ، مادة الأتراك في دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد الثانى .

- بابنجر .... ، مادة أورخان فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد الخامس .

- برنارد لويس ، استنابول وحضارة الخلافة الإسلامية تعريب سيد رضوان على ، الشعودية للنشر والتوزيع ، ط٢ ، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م .

- برنارد لويس ، السياسة والحرب فى : تراث الإسلام تصنيف شاخت ويوزورث ، ترجمة محمد زهير السمهودى ، الكويت : عالم المعرفة ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م .

- برهان غليون ، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، القاهرة : سينا للنشر ، د. ت. ن .
- بسام العسلى ، الفاتح القائد ، سوريا : دار النفائس ، ط١ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- بول كولز ، العثمانيون فى أوروبا ، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣م .
- بول كيندى ، قيام وسقوط القوى العظمى ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات ، ١٩٩٢م .
- بوون ، مادة أحمد جودت فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد الثانى .
- توماس أرنولد ، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين ، القاهرة : النهضة المصرية - ط٢، ١٩٤٧م ، وأيضًا ، ط٣ ، ١٩٥٧م .
- أ. س ترتون ، أهل الذمة فى الإسلام ، ترجمة حسن حبشى ، القاهرة : دار الفكر ، ١٩٤٩م .
- تشودى، مادة بكتاشية فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب - المجلد السابع.
- تشينر ، مادة أخى فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد الثانى .
- .... ، مادة الأناضول ، فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد الرابع .
- جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الإسلامى نشأته وتطوره ، القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية، ط١ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- جمال الدين الشيَّال ، مجموعة الوثائق الفاطمية ، القاهرة : الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، د. ت .
- جيزة ، مادة البدل العسكرى فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد السادس .
- چورچى زيدان ، مصر العثمانية ، تحقيق محمد حرب ، القاهرة : دار الهلال.
- حامد ربيع ، النموذج الإسرائيلى للممارسة السياسية ، معهد الدراسات العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٧٠م .

- ....، نظرية القيم السياسية ، القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٤م.

- ....، تطور الفكر السياسى ، مذكرات غير منشورة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة ، ١٩٧٦ - ١٩٧٧م .

- ....، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإرادة التكامل القومى ، القاهرة : الموقف العربى ، ١٩٨٢ .

- حسين لبيب ، تاريخ الأتراك العثمانيين ، مترجم عن الإنجليزية ، مطبعة الواعظ بمصر ، ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م .

- حسين مؤنس ، عالم الإسلام ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

- حسين مهدى النعمان ، معارج الألباب فى مناهج الحق والصواب ، تحقيق الفقى ، السعودية : الرياض ، د. ت .

- حكمت قفلجملى ، التاريخ العثمانى ، رؤية مادية ، تعريب فاضل لقمان ، دمشق : دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٨٧م .

- حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : الأنجلو - ١٩٨٦م .

- خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوروبى ، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، بيروت : دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٨١م . الأنجلو - ١٩٨٦م .

- الخضرى بك ، تاريخ التشريع الإسلامى ، القاهرة : دار الفكر ، ط٧ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

- ديزيرة سقال ، بحوث إسلامية ، لبنان ، منشورات ميريتم ، ط١ ، ١٩٨٩م .

- دانييل دنييت ، الجزية والإسلام ، ترجمة وتقديم فوزى فهيم جاد الله مراجعة إحسان .

- دينى ، مادة تيمار فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ، المجلد (١٠) .

- رجب محمد عبد الحليم ، انتشار الإسلام بين المغول ، القاهرة : دار النهضة العربية ، د. ت .

- رضوان السيد ، الأمة والجماعات والسلطة ، بيروت : إقرأ ، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م .

- ....، المسيحيون فى الفقه الإسلامى فى « المسيحيون العرب ، دراسات ومناقشات » ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية - ١٩٨١م .

- روبير مانتران (إشراف) ، تاريخ الدولة العثمانية ، ترجمة بشير السباعى ، القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - ط١ ، ١٩٩٣م . (جزآن) .

- زكريا كتابجى ، الترك فى مؤلفات الجاحظ ، بيروت : دار الثقافة - د. ت .

- زياد أبو غنيمة ، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك ، الأردن : دار الفرقان للنشر والتوزيع ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية فى العلاقات العربية التركية ، بيروت : دار النهار ، ط٣ ، ١٩٧٩م .

- ساطع الحصرى ، البلاد العربية والدولة العثمانية القاهرة : معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٧م .

- سالم الرشيدى ، محمد الفاتح ، بيروت : دار العلم للملايين - ط٢ ، ١٩٦٩م .

- سعد الدين إبراهيم ، تأملات في مسألة الأقليات ، القاهرة : دار سعاد الصباح ، ١٩٩١م .

- سليم رستم باز اللبنانى ، شرح المجلة ، الآستانة : نظارة المعارف ، ط٣ .

- سميرة بحر ، المدخل لدراسة الأقليات ، القاهرة : الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢م .

- سلوى على ميلاد ، وثائق أهل الذمة فى العصر العثمانى وأهميتها التاريخية القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٣م .

- سهيل صابان ، البحوث والدراسات العثمانية والتركية فى المكتبة العربية ، بيلوجرافيا مختارة ، الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود - كلية الشريعة ، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .

- سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢م .

- سيد عبد الخالق أبو رابية ، عمرو بن العاص بَيْن يدى التاريخ ، القاهرة . الزهراء للإعلام العربى .

- شاه ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى ، حجة الله البالغة ، القاهرة : دار التراث ، ط١ ، ١٣٥٥هـ .

- شكيب أرسلان ، حاضر العالم الإسلامى ، تأليف لوثروب ستودارد الأمريكى ونقله إلى العربية عجّاج نويهض ، بيروت : دار الفكر : ط٤ ، ١٣٩٤هـ ، ١٩٧٣م . (٤ مجلدات) .

- الشهرستانى (أبو الفتح بن عبد الكريم) ، المِلَل والنحل بتحقيق محمد سيد الكيلانى ، القاهرة : مكتبة الحلبى ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦ (جزآن) .
- صابر طعيمة ، التاريخ اليهودى العام ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٣م .
- صلاح أحمد هريدى ، الجاليات الأوروبية فى الإسكندرية فى العصر العثمانى ، دراسة وثائقية من سجلات المحاكم الشرعية (١٥١٧م - ٩٢٣هـ - ١٧٩٨م- ١٢١٣هـ) ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، القاهرة : دار النهضة ، ط٣ ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م .
- طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة : دار الشروق ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- .... ، منهج النظر فى النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامى مالطة : مركز دراسات العالم الإسلامى ، ط١ ، ١٩٩١م .
- عبد الرحمن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، بيروت : دار الجيل ، د. ت. (٣ أجزاء) .
- عبد الرحمن بن خلدون ، العِبَر فى ديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، (مقدمة بن خلدون) ، القاهرة : المكتبة التجارية ، د. ت .
- عبد الرحمن بدوى ، بحوث إسلامية ، الإسكندرية : منشأة المعارف ١٩٧٩م .
- عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها ، القاهرة : الأنجلو، ١٩٨٤ (٤ أجزاء) .
- عبد العزيز الشناوى ، أوروبا فى مطلع العصور الحديثة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠ (جزآن) .
- عبد السلام الترمانينى ، الرقّ ماضيه وحاضره ، الكويت : عالم المعرفة ، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .
- عبد العزيز محمد عوض ، الإدارة العثمانيةج فى ولاية سوريا ١٨٦٤م - ١٩١٤م ، تقديم احمد عزت عبد الكريم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩م .
- عبد السلام عبد العزيز فهمى ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وقاهر الروم

، بيروت : دار القلم – ط٣ ، د. ت .

– عبد القاهر بن طاهر البغدادى ، الفَرق بين الفِرَق ، القاهرة : مكتبة أنس ابن مالك ، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م .

– عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام ، بغداد : مطبعة البرهان ، ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣م .

– عبد الله خورشيد البرى ، القبائل العربية فى مصر فى القرون الثالثة الأولى للهجرة ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧م .

– عبد الله بن الشيخ محمد سليمان ، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ، القاهرة : دار إحياء التراث العربى ، د. ت .

– عبد الوهّاب بكر ، الدولة العثمانية ومصر فى النصف الثانى من القرن ، الثامن عشر ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢م .

– عز الدين فوده ، فى النظرية العامة للحدود ، رؤية حضارية مع إشارة ، خاصة لحدود دار الإسلام فى : حدود مصر الدولية ، جامعة القاهرة ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ط١ ، ١٩٩٣م .

– على حسون ، العثمانيون والبلقان ، بيروت : المكتب الإسلامى – ط٢ ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .

– على حسون ، تاريخ الدولة العثمانية ، بيروت : المكتب الإسلامى – ط٣ ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م .

– على السيد محمود ، الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٨ .

– على شريعتى ، العودة إلى الذات ، ترجمة إبراهيم الدسوقى شتا ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ط١ ، ١٩٨٦م .

– على هِمّت بركى الأفسكى ، أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية ، وحياته العدلية ، تعريب محمد إحسان عبد العزيز الخانجى ، مصر: ١٣٧٣هـ – ١٩٥٣م .

– على مبارك ، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م .

– عمر لطفى ، الامتيازات الأجنبية ، مصر : مطبعة الشعب ، ١٣٢٢هـ .

- فاطمة مصطفى عامر، نجران فى العصر الجاهلى فى عصر النبوة، القاهرة، الاعتصام، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

- الفضل شلق، فى التراث الاقتصادى الإسلامى، بيروت : دار الحداثة، ط١، ١٩٩٠م .

- فكتور سحاب، من يحمى المسيحيين العرب، بيروت : دار الوحدة - ١٩٨٦م.

- فهمى هويدى، مواطنون لا ذميُّون، موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

- قاسم عبده قاسم، أهل الذمة فى العصور الوسطى، القاهرة، دار المعارف، ط٣، ١٩٧٩م .

- .... ، ماهية الحروب الصليبية، الكويت : عالم المعرفة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

- قسطنطين بازيلى، سوريا وفلسطين تحت الحكم العثمانى، ترجمة طارق معصرانى موسكو : دار التقدم، ١٩٨٩م .

- القلقشندى (شهاب الدين أحمد بن على القلقشندى)، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، جـ١ .

- .... ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، جـ١١ .

- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى، بيروت : دار العلم للملايين - ط٢، ١٩٨٨م .

- كرامرز، مادة التنظيمات فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة : دار الشعب، المجلد (١) .

- كمال السعيد، الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات، بحث غير منشور، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٨٧م .

- لورانت شابرى وآخرون، سياسة وأقليات فى الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للانفجار، ترجمة ذوقان قرقوط : مدبولى، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

- لوتسكى، تاريخ الأقطار العربية، موسكو : دار التقدم، د. ت .

- ليلى الصبَّاغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، دمشق : منشورات وزارة الثقافة - ١٩٧٣م .

- ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة : جامعة عين شمس، ١٩٧٨م.

- مالك بن بنى ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة : دار الفكر ، ط٣ ، ١٣٩١هـ .

- محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ط٢ ، ١٣٩٦هـ - ١٩٤٧م .

- .... ، الوحدة الإسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٣٩٦هـ ، ١٩٧٦م .

- محمد انيس ، الدولة العثمانية والشرق العربى (١٥١٤م - ١٩١٤م) ، القاهرة : الأنجلو ، ١٩٨٥م .

- محمد جميل بَيْهِم ، فلسفة التاريخ العثمانى ، بيروت : مكتبة صادر ، ١٣٣٤هـ - ١٩٢٥م .

- .... ، أوليات سلاطين تركيا المدنية والاجتماعية والسياسية ، لبنان : مطبعة العرفان ، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م .

- محمد حرب عبد الحميد ، العثمانيون فى التاريخ والحضارة ، دمشق : دار القلم ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

- .... ، مذكرات السلطان عبد الحميد ، دمشق : دار القلم ، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م .

- محمد حميد الله الحيدرآبادى ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى ، والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، د. ت.

- محمد حميد الله الحيدرآبادى ، مقدمة فى علم السير أو حقوق الدول فى الإسلام فى كتاب أحكام أهل الذمة تحقيق وتعليق صبحى الصالح ، بيروت : دار العلم للبلايين ، ط٣ ، ١٩٨٣م .

- محمد الدسوقى ، الإمام محمد بن الحسن الشيبانى وأثره فى الفقه الإسلامى ، الدوحة : دار الثقافة ، ط١ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

- محمد روحى بك الخالدى ، الانقلاب العثمانى ، إعداد محمد مصطفى أنور رشوان ، القاهرة : ١٣٢٦هـ .

- محمد سليم العَوا ، فى النظام السياسى الإسلامى للدولة الإسلامية ، القاهرة : دار الشروق ، ط٧ ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

- .... ، الأقباط والإسلام حوار ١٩٨٧ ، القاهرة : دار الشروق ، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

محمد الطيّب النّجار، الموالى فى العصر العثمانى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١ ، ١٩٩٢م .

- محمد علاء الدين الحصفكى ، الدر المنتقى شرح الملتقى ، القاهرة : دار إحياء التراث .

- محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، بيروت : جمال للنشر ، د.ت .

- محمد فؤاد كوبريللى ، قيام الدولة العثمانية ، ترجمة أحمد السعيد سليمان، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٣م .

- محمد فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، تحقيق إحسان حقى : بيروت : دار النفائس ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م .

- محمد مصطفى صفوت ، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية ، القاهرة : دار الفكر - ١٩٤٨م .

- محمد موناكو ، تاريخ بلغراد الإسلامية ، الكويت : دار العروبة للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

- محمود إسماعيل ، قضايا فى التاريخ الإسلامى منهج وتطبيق ، بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤م .

- محمود شاكر (أبو فهر) ، فى الطريق إلى ثقافتنا ، مصر : الخانجى ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م .

- محمود شاكر ، التاريخ الإسلامى ، العهد العثمانى ، بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- محمود فيّاض ، الفقه السياسى عند المسلمين ، القاهرة : المكتب الفنى للنشر .

- مصطفى الشكعة ، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان فى سلسلة الأئمة ، الأربعة ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م .

- مصطفى خالدى وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار فى البلاد العربية ، بيروت ، المكتبة العصرية - ط٥ - ١٩٧٣م .

- المقدسى البشارى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، القاهرة : مدبولى ، ط٣ ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

- المقريزى (تَقىُ الدين أبى العبَّاس أحمد بن على المقريزى) ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف - بالخطط المقريزية ، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، ط٢ ، ١٩٨٧م - (جزآن) .

- المناوى (محمد المدعو عبد الرءوف المناوى) ، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير للحافظ جلال الدين السيوطى ، بيروت : دار المعرفة - ط٢ ، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م .

- منى أبو الفضل ، النسق القياسى للنظام العربى ، الدولة الشرعية ، محاضرات غير منشورة لطلبة بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٨٢ - ١٩٨٣م .

- موفق بنى المرجة ، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثانى والخلافة الإسلامية ، الكويت : مؤسسة صقر - ١٩٨٤م .

- نيفين عبد المنعم مسعد ، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى ، القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية - جامعة القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٨م .

- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند ، الفتاوى الهندية فى مذهب الإمام الأعظم ، أبى حنيفة النعمان ، وبهامشة فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية ، بيروت: دار المعرفة - ط٣ - ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

- نيقولاى إيفانوف ، الفتح العثمانى للأقطار العربية (١٥١٦ - ١٥٧٤م) ، نقله إلى العربية يوسف عطا الله وراجعه وقدَّم له مسعود ضاهر ، بيروت : دار الفارابى، ط١ ، ١٩٨٨م .

- نللى حنا ، بيوت القاهرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر دراسة اجتماعية معمارية ، ترجمة حليم طوسون ، القاهرة : العرب للنشر والتوزيع ، د. ت.

- نوفل أفندى نعمة الله نوفل ، الدستور العثمانى مترجم من التركية إلى العربية، مراجعة وتدقيق خليل أفندى الخورى ، بيروت ، المطبعة السورية (مجلدان).

- هاملتون جب وهارولد بوون ، المجتمع الإسلامى والغرب ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠م - جـ١ .

- .... ، المجتمع الإسلامى والغرب ، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٠م ، جـ٢ .

- هرير دكمجيان ، الأصولية فى العالم العربى ، المنصورة : دار الوفاء ، ط١ ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

- هنرى لاوست ، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ترجمة محمد عبد العظيم على تقديم وتعليق مصطفى حلمى ، القاهرة : دار الأنصار ١٩٧٩م .

- هنرى مورغنثو ، مذكرات سفير أمريكا فى الأستانة ، تعريب فؤاد صروف ، مصر : المقطم ، ١٩٢٣م.

- وجيه كوثرانى ، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثة فى : المسيحيون العرب دراسات ومناقشات ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م .

- وجيه كوثرانى ، وثائق المؤتمر العربى الأول سنة ١٩١٣م ، د. ت. ن .

- وليد نويهض ، حول الحركات الإسلامية فى العصر الإسلامى الوسيط من فجر الدعوة إلى نهاية الدولة العباسية ، بيروت : دار القلم - ط١ ، ١٩٨٦م .

- ول ديورنت ، قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، ج٢ من المجلد الرابع - القاهرة : لجنة التأليف والترجمة ، ط٣ ، ١٩٧٤م .

- يوسف آصاف ، مرآة المجلة ، مصر : المطبعة العمومية ، ١٩٨٤م .

- يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٧٥م .

الدوريات العربية :

- إبراهيم نافع ، مؤتمر الأقليات ونمور البحث المشبوهة ، الأهرام ، ١٩٩٤/٥/٧م .

- إبراهيم الرحيل ، أقليات وقوميات ، قضايا دولية ، ٤ محرم سنة ١٤١٥هـ - ١٣ يونية ١٩٩٤م ، ع٢٣٢.

- أبو بكر باقادر ، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان ، المسلم المعاصر ، جمادى الأولى ١٤٠٢هـ ، ع٣٠ .

- إسماعيل راجى الفاروقى ، حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، الأوجه الاجتماعية والثقافية ، مجلة المسلم المعاصر ، جمادى الأولى ١٤٠١هـ - إبريل ١٩٨١م ، ع٢٦ .

- أنطون نصرى مسرة ، فى مستقبل الوحدة العربية ، الاعتراف بالولاءات التحتية وشرعتها عامل توحيد أم انقسام ، المستقبل العربى ، يناير ١٩٨٦ ، ع١١٩ .

- .... ، معضلة المساواة والمشاركة في أنظمة الحكم العربية ، الخالدة اللبنانية بحث مقدم لندوة الأقليات فى الوطن العربى ، دراسات فى البناء الوطنى والقومية العربية ، الخرطوم ٢٨ فبراير - ١ مارس سنة ١٩٨٨ وقد نشره فى مجلة المستقبل العربى .

- أحمد على بدوى ، توصيف ببلوجرافى لجانب من المراجع الخاصة بالدولة العثمانية ، تشمل تفصيلاً للمؤلف الجامعى تاريخ الإمبراطورية العثمانية الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٩م ؛ رسالة المشرق ، مركز الدراسات الشرقية .

- أوراس مخلوف ، المغول الكبار ، التسامح الدينى رافق الازدهار ، الحياة ، ١٩٩٣/٥/٥م .

- برهان غليون ، النظام الطائفى ، الحوار ، خريف ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ السنة الثالثة ، ع١١ .

- برهان غليون ، فى أسباب انقسام الدول وتفتتها من اليمن إلى الاتحاد السوفيتى والسوق الأوروبية ، الشرق الأوسط ، ١٩٩٤/٦/٢١م .

- جعفر هادى حسن ، ٥٠ سنة على تهجير اليهود من أسبانيا ، السلطنة العثمانية استقبلتهم فى وقت كانت أوربا تلاحقهم ، الحياة ، ١٩٩٢/٦/١م .

- خالد زيادة ، التاريخ الطائفى والمناطقى ودوره فى التاريخ للبنان ، الحياة ، ١٩٩٢/٧/٩م .

- رضوان السيد ، الأقلية والأكثرية ومشكلة المسيحيين : ملاحظات أولية ، الحوار ، ربيع ١٩٨٧م - ١٤٠٧هـ - ع٥ ، السنة الثانية .

- .... ، المصطلح السياسى العربى الحديث نظرة فى أصوله وتحولاته الأولى ، الحوار ، صيف ١٩٨٨ / ١٤٠٨هـ ، ع١٠ ، السنة الثالثة .

- رفيق حبيب ، الأقليات وتحديات الوحدة ، نموذج طغيان الدولة الغربى ونموذج توحد القيم العليا الإسلامية ، النور ، رمضان سنة ١٤١٥هـ - فبراير ١٩٩٥م - السنة الرابعة ، ع٤٥ .

- روبير مانتران ، الحضور العثمانى فى البلقان ، لماذا لم يصمد المسلمون فى البلقان بعد انهيار السلطنة ، الحياة ، ١٩٩٣/١/١٢م .

- السيد يس ، حماية الأقليات فى عصر الفوضى الدولية ، الأهرام ١٩٩٤/٥/٢م .

- .... ، التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى ، ملاحظات أولية ، الأفق العربى ، شباط ، ١٩٨٧م ، ع٩ .

- شفيق غربال ، مصر عند مفترق الطرق ١٧٩٨ - ١٨٠١م ، ترتيب الديار المصرية فى عهد الدولة العثمانية كما شرحه حسين أفندى أحد أفندية الروزنامة فى عهد الحملة الفرنسية ، مجلة كلية الآداب - مايو ١٩٣٦م - المجلد الأول .

- طارق البشرى ، بَيْن الإسلام والعروبة ، الحوار ، صيف ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ ، السنة الأولى .

- .... ، أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية ، الحوار ، ربيع ١٩٨٧م - ١٤٠٧هـ ، السنة الثانية ، ع ٥ .

- طه غدَّار ، العرب النصارى ، المسيحيون الحقيقيون ولاؤهم للشرق ، الحياة ١٩٩٢/٨/١١م .

- عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، دور اليهود فى اقتصاديات دمياط فى القرن السادس عشر ، مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة ١٩٩٢م (عدد خاص يتضمن أبحاث ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى (١٥١٧- ١٧٩٨م) والمنعقدة فى الفترة من ١ - ٣ سبتمبر ١٩٩٢) ، ع٥٧ .

- عبد الإله بلقزيز ، العصبية فى فكر جمال الدين الأفغانى ، الحوار ، صيف ١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ ، السنة الثالثة ، ع١٠ .

- على عبد القادر ، دراسة فى منهاجية بحوث الأقليات - مجلة مصر المعاصرة ، يناير ١٩٧٤م - ع ٣٥٥ .

- علىّ الدين هلال ، التعددية المجتمعية بَيْن المعطيات التاريخية والعوامل السياسية ، الأفق العربى ، شباط ١٩٨٧م ، ع٩ .

- فاضل رسول ، الإسلام والقومية ، أفكار حول تجربة الشعب الكردى ، الحوار ، صيف ١٩٨٦ - ١٤٠٦هـ ، السنة الأولى .

- فهمى هويدى ، الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة ، الحوار خريف ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ ، ع٧ .

- .... ، الأقليات وخطاب التنكيك ، الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٤م .

- فؤاد زكريا ، هوامش فكرية على مؤتمر الأقليات ، الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٩م .

- كمال السعيد حبيب ، الأقليات من المنظور الإسلامى ، النور ، رمضان سنة ١٤١٥هـ ، فبراير ١٩٩٥ - السنة الرابعة ، ع٤٥ .

- .... ، قراءة جديدة فى وثيقة المدنية ، منبر الشرق ، رمضان سنة ١٤١٢هـ ، مارس ١٩٩٢م ، ع١ .

- .... ، أمريكا تدرس النموذج العثمانى لإدارة سياستها الداخلية والخارجية ، الشعب ، ١٩٩٣/٨/٢٤ ، ع٧٦٨ .

- محسن محمد سليم ، جهاد العثمانيين فى الإسلام ضد الأوروبيين الصليبيين، مجلة كلية الدراسات الإنسانية ، جامعة الأزهر ، ١٩٩١م ، ع٩ .

- محمد سليم العوا ، النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين ، الحوار ، ربيع ١٩٨٧م ، ١٤٠٧هـ ، السنة الثانية ، ع٥ .

- مسعود ضاهر ، إشكاليات التنظيمات العثمانية فى بلاد الشام فى القرن ١٩، الحياة ، د. ت. ن .

- منى أبو الفضل ، قضايا المنهجية والعلوم السلوكية بحث مقدم إلى مؤتمر نحو مناهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمواقف (١٥ - ٢٢ يناير - ١٩٨٧م) .

- نادية مصطفى ، الدولة العثمانية أبعاد التحيز فى دراسات النظام الدولى وفى دراسات التاريخ الإسلامى (ندوة) إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ١٥ - ١٧ شعبان سنة ١٤١٢هـ ، ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م . المعهد العالمى ونقابة المهندسين .

- هنرى دى كولييف ، بَيْن التركمان دراسة أنثربولوجية وتاريخية لتركمان ، آسيا الوسطى الإسلامية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ترجمة عبد العزيز محمد عوض الله ، مجلة كلية الدراسات الإنسانية ، ١٩٩٣م ، ع١١ .

- وجيه كوثرانى ، المسألة الثقافية تعددية وتغلب أم تنوع فكرى فى مجتمع حر ودولة عادلة ، الحوار ، صيف ١٩٨٦ - ١٤٠٦هـ ، السنة الأولى ، ع٢ .

- .... ، الدعوة بَيْن الدولة والمجتمع أو بَيْن العصبية والأمة فى تاريخنا ، الحياة ١٩٩٥/٤/١٣م .

- .... ، مفهوم المجتمع المدنى إذ لا يراعى خصوصية تجاربنا ، الحياة ١٩٩٥/٤/٢١م .

- وجيه كوثرانى ، المسألة القومية والمذهبية ، الحوار ، ربيع ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ ، السنة الثانية ، ع٥ .

- .... ، الدولة القومية والطائفة فى الخطاب التاريخى نماذج من التاريخ اللبنانى للمرحلة العثمانية ، الحوار، خريف ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ ، السنة الثالثة - ع١١ .

الرسائل الجامعية :

- إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم ، منهج أبى السعود فى التفسير ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب - قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها ، ١٩٧٧ - ١٩٧٨م .

- حامد عبد الماجد ، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٩م - ١٤١٠هـ .

- خازر ياسين أحمد الضلاعيين ، مشكلة الأرمن من عام ١٨٧٧م حتى الآن ، رسالة ماجستير غير منشورة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، الدراسات العليا، ١٩٨٩ - ١٤١٠ .

- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية ، نظرة في الواقع العربى المعاصر ، رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٨٧م .

- صلاح الدين سلطان ، سلطة ولى الأمر فى الشريعة الإسلامية فى فرض وظائف مالية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية دار العلوم - ١٩٨٧م .

- صالح رمضان محمود ، الجاليات الأجنبية فى مصر فى القرن التاسع عشر، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم التاريخ ، د. ت.

- عبد الخالق حسين ، القضاء فى مصر فى عصر الفاطميين والأيوبيين ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية دار العلوم .

- .... ، النظم القضائية بمصر في عصر سلاطين المماليك ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة - كلية دار العلوم ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

- ماجدة صلاح مخلوف ، معروضات أحمد جودت باشا ، دراسة وتحقيق ، وترجمة إلى العربية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة عين شمس - كلية الآداب- قسم اللغات الشرقية وآدابها ، ١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ .

- محمد بلتاجى ، مناهج التشريع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى ، رسالة دكتواه منشورة (مجلدان) - المملكة العربية السعودية ، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

- محمد عبد الطيف البحراوى ، فتح العثمانيين عدن ، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الآداب ، قسم التاريخ ، ١٩٥٤م .

- ليلى الصباغ ، الجاليات الأوروبية فى بلاد الشام فى العهد العثمانى ، منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة، كلية الآداب - قسم التاريخ ، ١٩٦٦م .

- مصطفى محمود منجود ، الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ .

- ناهد محمود عرنوس ، المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى ، رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٢م- ١٤١٣هـ .

- هشام جعفر ، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية ، رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٩٣م - ١٤١٣هـ .

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

- Braude (B) and Lewis (B), christians and Jews in the ottoman Empire, 2 vol, New York, London, 1982.
- Cahen, Claude, pre - Ottoman Turkey, London, 1968.
- Coles, Paul, The ottoman Impact on Europa (London: 1968).
- Creasy, Edward, s, History of the ottoman Turks, with a new introduction Zein- N. by Zein, Beirut, Khayts, 1961.
- Gibb,(H)and Bowen (Harold), Islamic Society and the West, 2 Vols London, Oxford U.p, 1953 - 1957.
- Gibbons, Herbert Adams, foundation of the ottoman Empire, A History of the Osmanlis up to the death of Bayezidt, 1300 - 1403 London, Frank cass, 1968.
- Hourani, Abbert, Arabic thought in The Liberal age 1798 - 1939, (London, Oxford University press, 1970).
- INALICH(H). The ottoman Empire, the classical age, 1300 - 1600, London and New York, 1973.
- .... The ottoman Empire,
- .... Conquest, Organization, and Economy, collected studies - London, Variorum reprints, 1978.
- Kuper, Leo, Smith M.G, Pluralism in Africa, (Berkely: University of California, 1968).
- Lewis, Bernard, the Emergence of Modern Turkey (Londers - New York, 2 ed, 1968).
- Lewis(B)Istanbol and the civilization of the ottoman Empire, Norman, 1963.
- Samuel Hntinqton, political order in changing society, (New Haven: Yale university press, 1968).
- show, Standford, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey (London: cambridge University press, 3 ed, 1978) 2 volumes.
- Wittek, Poul, the Ride of the ottoman Empire, London: Lusac, 1971.





عـربيـة للطباعة والنشر

7 & 10 شارع السلام أرض اللواء المهندسين

تليفون : 3256098 - 3251043

الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية

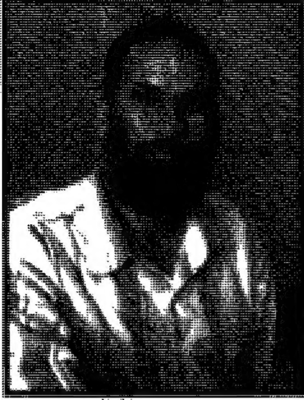
من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية

(٦٢٢م - ١٩٠٨م) (١هـ - ١٣٢٥هـ)

• يعد هذا الكتاب تأسيسًا لعلم اجتماع سياسى إسلامى يكشف آليات وقواعد الاعتصام بحبل التكامل والتوحيد كما يلقى الضوء على آليات وقوى التفكيك والتفريق وذلك منذ بداية الدولة النبوية الأولى فى المدينة وحتى نهاية الدولة العثمانية .. ويركز الكتاب فى تحليله واستعراضه على جانب الممارسة بشكل أساسى دون أن يغمط القضايا النظرية حقها .. فقضايا الجزية والمواطنة والمشاركة وحرية العبادة يجدها القارئ مبسوطة واضحة .. وقضايا التنظيم السياسى والإدارى فى الاجتماع السياسى العربى تجدها ضافية شافية .. والموالى والفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة والتى مثلت تحديًا لوحدة الأمة واضحة لا شية فيها والخبرة العثمانية التى شابتها ادعاءات المستشرقين يجدها القارئ مفصلة بمنهج يعتمد الاجتهاد السياسى والفقهى والفكرى الذى يؤسس لمدرسة فكرية أصيلة تحذو حذوه وتتبع نهجه .

• إن الكتاب هو المحاولة العربية الأولى الشاملة التى كشفت عن جدل التوحيد والتفكيك فى الخبرة العربية والعثمانية .. لذا فهو يمثل إضافة حقيقية للمكتبة العربية .

المؤلف



كمال السعيد حبيب

• مواليد الدقهلية عام ١٩٥٧ج. م. ع

• تخرج فى قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة عام ١٩٧٩م.

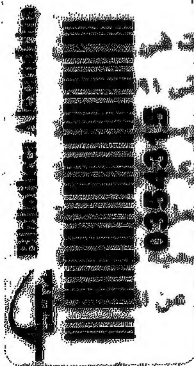
• حصل على ماجستير العلوم السياسية عام ١٩٩٥م فى موضوع «الأقليات والممارسة السياسية في الخبرة الإسلامية» دراسة حالة للدولة العثمانية .

• ينجز رسالة الدكتوراه فى العلوم السياسية وموضوعها «الأحزاب والحياة السياسية .

• قيادى إسلامى بارز فى فترة السبعينات وشارك فى أحداث عام ١٩٨١م التى قادت إلى قتل السادات .

• قضى عشر سنوات ف
منذ عام ١٩٨١م وحتى ١٩

• يدعو لتأسيس مد
الفكرية داخل الح
الجهادية بحيث تج
السياسية والمجتم
الحقيقى بعيدًا عن
المسلحة .



• عضو نقابة الصحفيين المصرية .